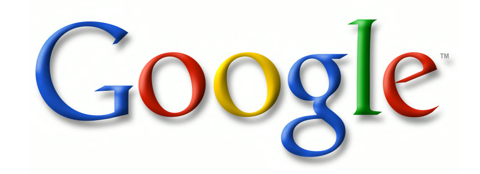
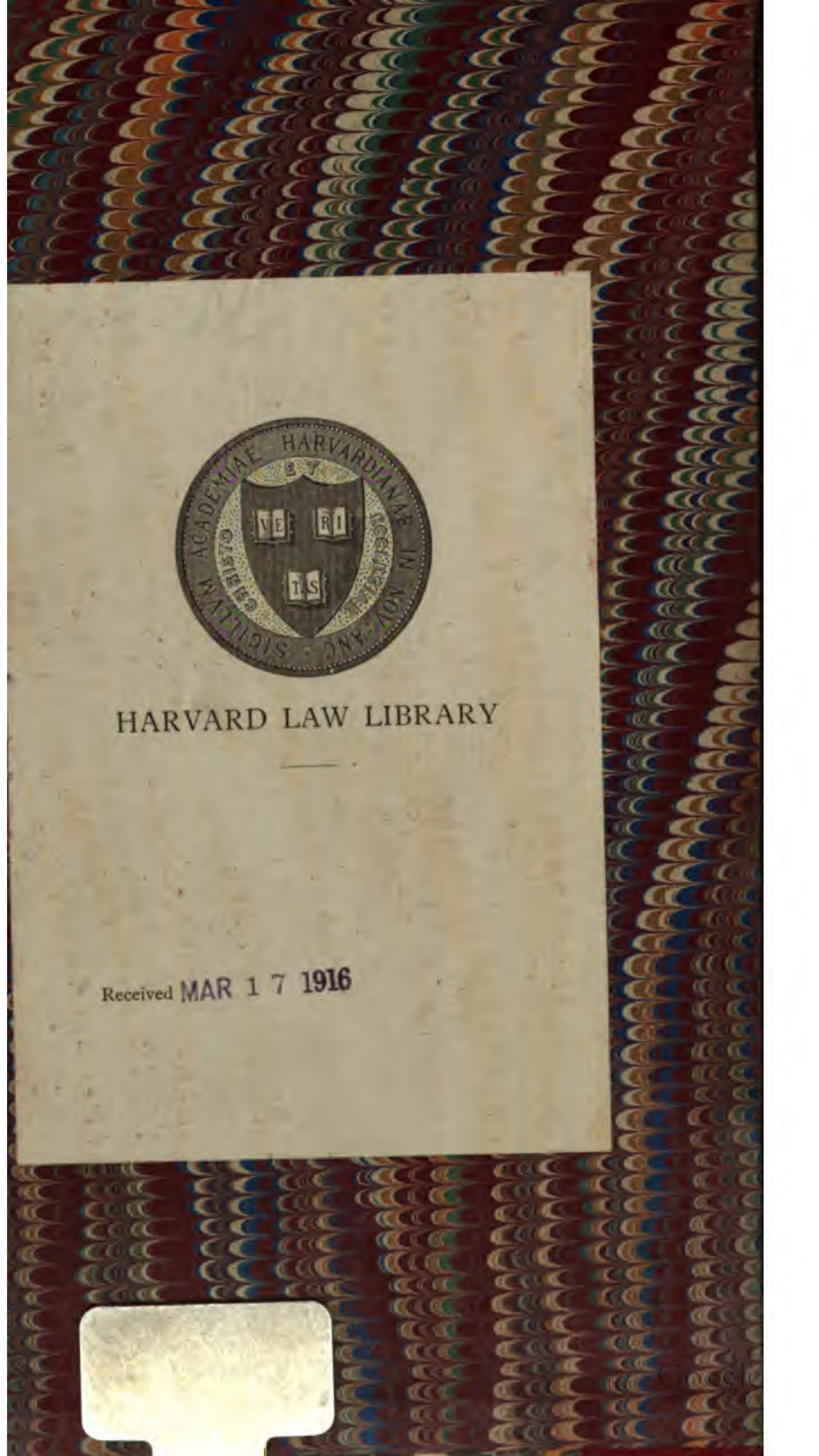
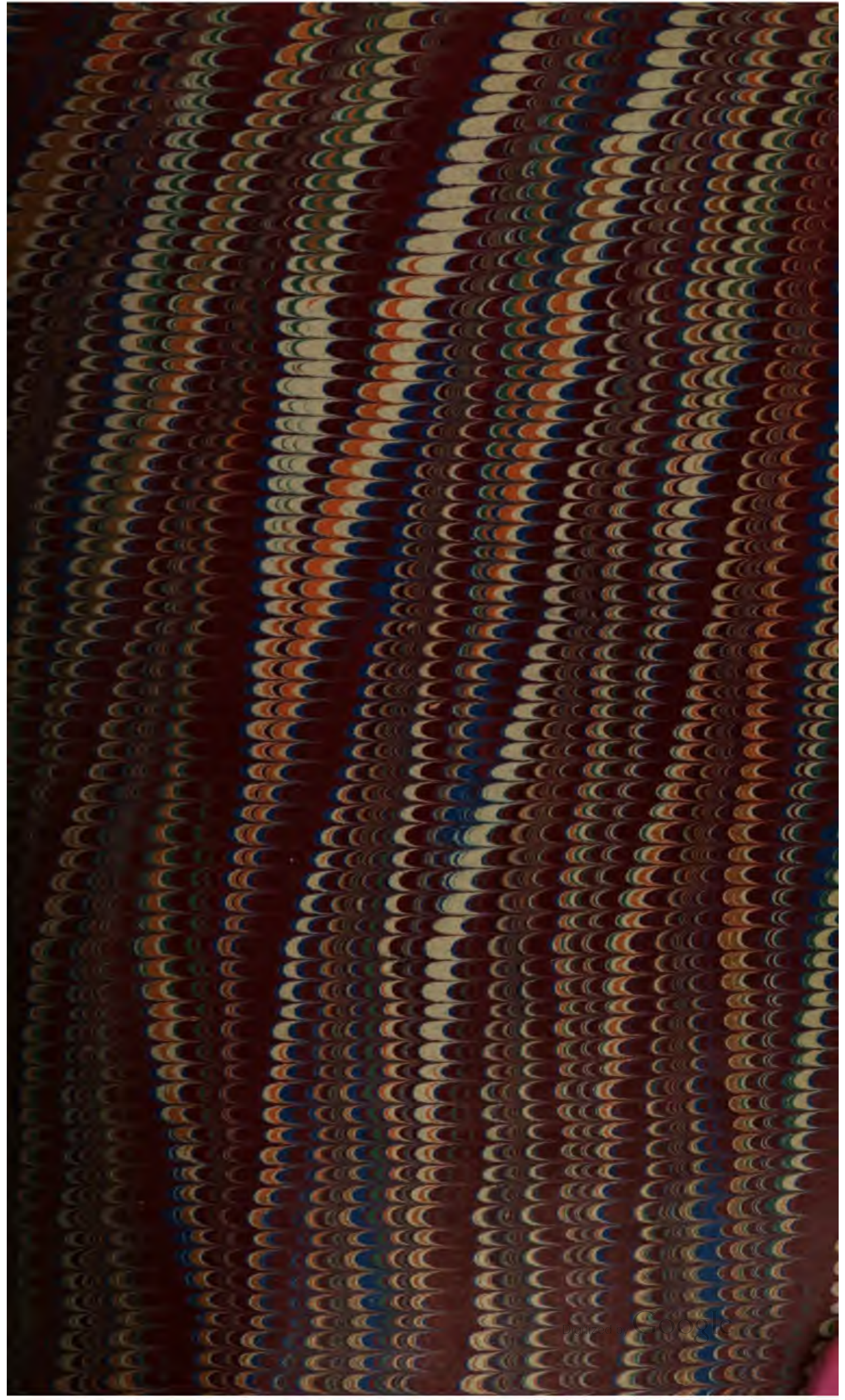






VE RI TAS



France 18

LÉGISLATION CIVILE

DU THALMUD

TOME I

TOULOUSE. — IMPRIMERIE A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28.

LÉGISLATION CIVILE

DU THALMUD

NOUVEAU COMMENTAIRE ET TRADUCTION CRITIQUE

PAR LE DOCTEUR

Israël-Michel RABBINOWICZ

TOME I



PARIS
ERNEST THORIN, ÉDITEUR
LIBRAIRE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME
DU COLLÈGE DE FRANCE ET DE L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE
7, RUE DE MÉDICIS, 7

1880

3|17|16

A LA MÉMOIRE DE MON PÈRE

MOSES-HIRSCH RABBINOWICZ

Rabbin à Antopol, près Horodez (Ujezd Kobrynski).

A LA MÉMOIRE DE MA MÈRE

MARIAM RABBINOWICZ

A MON FRÈRE AINÉ

MONSIEUR JOSUÉ-JACOB RABBINOWICZ

Rabbin à Horodez (Ujezd Kobrynski), gouvernement de Grodno, en Lithuanie

Auteur de l'ouvrage Jeschouoth Jacob.

A MA SŒUR

MADAME YENTE ROESEL

ET

A SON MARI

MONSIEUR EMANUEL GERSTEIN

A Antopol, près Horodez (Ujezd Kobrynski), gouvernement de Grodno, en Lithuanie.

A LA MÉMOIRE DE MA SŒUR FREIDE

et

A SA FILLE

MADAME RACHEL PALEWSKA

A Kobryn (gouvernement de Grodno), en Lithuanie.

Souvenir d'amitié de l'auteur.

Dr ISRAEL-MICHEL RABBINOWICZ

TABLE DES MATIÈRES

ET

DES TRAITÉS THALMUDIQUES

DE CE VOLUME

De la division (Seder) Zerayim.

De la division Moed.

De la division Naschim.

TABLE DES MATIÈRES

DE

MES SIX INTRODUCTIONS DE LA LÉGISLATION THALMUDIQUE

Introduction de la Législation criminelle du Thalmud publiée en 1876 à l'Imprimerie nationale.

Introduction de la Législation civile du Thalmud, tome I, publié en 1880.

Introduction de la Législation civile du Thalmud, tome II, Baba-Kama, publié en 1877.

Introduction de la Législation du Thalmud, tome III, Baba Metzia, publié en 1878.

Introduction de la Législation du Thalmud, tome IV, Baba Bathra, publié en 1879.

Introduction de la Législation du Thalmud, tome V, publié en 1879 [1].

[1] Le tome 5 renferme tous les passages concernant la législation, la médecine, les païens selon le Thalmud, etc., extraits des trente traités qui suivent celui de Baba Bathra, savoir :
Du *seder* [division] appelé *Nezikin :*
Synhedrin, Makhoth, Schebouoth, Abodah Zarah, Edjoth, Horjoth, Aboth, Aboth de rabbi Nathan, Sophrim, Semahoth, Khalah, Derekh eretz, Derekh eretz zouta, Gherim, Khouthim et Abadim.
Du *seder* appelé *Kodoschim :*
Zebahim, Menahoth, Holin, Bekhoroth, Erakhin, Kherithouth.
Du *seder* appelé *Taharoth :*
Nidah, Khelim, Oholoth, Negaïm, Taharoth, Makhschirin, Zabim, Jadayim, Ouktzim.

AVIS AUX LECTEURS

A chacun des tomes de la Législation civile du Thalmud [les IIe IIIe IVe et V^{e} tomes] que j'ai déjà publiés, j'ai ajouté une introduction *spéciale* qui explique et résume tout ce qui est contenu dans le tome respectif. J'ai voulu faire une exception du 1er tome, en le faisant précéder d'une introduction *générale* de la législation thalmudique, et c'était une des causes qui m'ont engagé à ne publier le premier tome qu'après les quatre autres.

J'ai en conséquence en plusieurs endroits renvoyé le lecteur à cette introduction qu'il devrait trouver en tête du 1er tome. Depuis j'ai changé d'avis. J'ai pensé qu'il valait mieux finir la publication des cinq volumes avant de publier l'introduction générale qui nécessitera encore beaucoup de recherches.

On ne trouvera donc ici qu'une introduction spéciale à ce 1er tome. Je profite de l'occasion pour m'adresser à ceux qui auront maintenant tous les cinq tomes de la *Législation civile* et aussi la *Législation criminelle du Thalmud* publiée en 1876 à l'imprimerie nationale, et pour les prier de vouloir bien me faire connaître cette année leurs opinions et leurs observations critiques qu'ils pourront avoir à me faire. J'accepterai avec reconnaissance les critiques aussi bien que les éloges, et je les mettrai à profit en publiant l'ouvrage que je veux faire paraître l'année prochaine sous le titre d'*Introduction générale du Thalmud.*

J'ajoute à la fin que mes 5 tomes de la Législation civile et la Législation criminelle renferment ensemble tous les passages du thalmud de Babylone, qui concernent la législation civile et criminelle, les païens, les femmes, ou ceux qui concernent les sciences, comme la médecine, les mathématiques, etc. Ces passages extraits des traités thalmudiques sont placés dans l'ordre que ces traités suivent dans les Mischnajoth rédigées par rabbi Joudah le Nassie. Si donc quelqu'un trouve dans un traité quelconque du Thalmud de Babylone un des passages en question, et qu'il veuille en connaître mon interprétation, il pourra facilement la trouver dans un de mes tomes de la Législation civile ou criminelle. Il peut cependant arriver, que le même passage se trouve répété deux ou plusieurs fois dans divers endroits. Dans ce cas j'en ai donné mon interprétation dans un endroit, et je ne l'ai pas toujours répétée

dans les autres. Si donc on trouve un passage dans un endroit que je n'ai pas traduit, on n'a qu'à voir le glossaire du Thalmud intitulé *Messorath haschasse* ou celui qui porte le titre Rischon letziyon, qui citent tous les endroits où un passage se trouve répété, et l'on trouvera celui où j'ai traduit et interprété le passage. Par exemple, je n'ai pas traduit les passages du traité *Peah*, dont l'un concerne les testaments [Perek III, mischnah 7], l'autre la Khethoubah [ibidem] et le 3ᵉ l'esclavage [ibidem, mischnah 8], parce que le premier se trouve répété dans le traité *Baba bathra* où je l'ai déjà traduit [v. mon t. IV, p. 322], le 2ᵉ est répété dans le même traité [v. ibidem, p. 280] et le 3ᵉ se trouve répété deux fois, une fois dans le même traité [v. ibidem, p. 335] et une fois dans Ghitin [v. plus bas, p. 326].

Quant aux idées et aux principes qui m'ont guidé dans ma traduction du Thalmud, voir *Législation criminelle du Thalmud*, Introduction, p. XXVI-XXXV, et mon tome II de la *Législation civile*, Introduction, p. XXXV-LVII.

INTRODUCTION

Les divers volumes de la Législation thalmudique que j'ai déjà publiés, et celui que je présente ici au public renferment dans leur ensemble le Thalmud tout entier, à l'exception des questions cérémonielles, du *derasch* et des légendes. Les législations civile et criminelle en forment la base, de là les titres de mes volumes ; mais on y trouvera aussi tout ce qui concerne les sciences, comme les mathématiques, l'astronomie, la médecine, etc., tout ce qui se rapporte aux croyances, à la morale, et notamment tous les passages qui concernent les païens, et qui montrent la tolérance parfaite dont les docteurs du Thalmud étaient pénétrés envers les païens et envers les hommes des autres cultes. On y trouvera aussi tous les passages concernant les mœurs de l'époque, leurs relations sociales et politiques. En un mot tout ce qui paraît intéressant à un point de vue quelconque, à l'exception des questions cérémonielles, du *derasch* et des légendes.

Le Code civil proprement dit est renfermé dans trois traités du Thalmud, intitulés *Baba kama*, première porte ou première partie, *Baba metzia*, porte moyenne ou

deuxième partie, *Baba bathra*, dernière porte ou troisième partie. Ils forment dans ma Législation les IIe, IIIe et IVe tomes. Dans le Ve tome de ma Législation se trouvent les passages épars renfermés dans trente traités qui suivent celui qui est intitulé *Baba bathra* ou dernière partie du Code thalmudique. Le volume que je présente ici au public, est le tome Ier de la Législation, parce qu'il renferme tous les passages des vingt-six traités qui *précèdent* celui qui est intitulé *Baba kama* ou première partie du Code thalmudique. Les questions les plus importantes qui sont traitées dans ce volume, sont les suivantes :

I

Lois pour prévenir le mal. — Justice rabbinique et justice païenne.

On peut voir dans le deuxième tome de ma Législation civile du Thalmud [Introduction, p. XI et XII] que la loi juive se distinguait par la douceur extrême des lois répressives. Ici on verra qu'elle se distinguait également des lois païennes par des dispositions préventives ; car les docteurs du Thalmud pensaient, avec raison, qu'il vaut mieux prévenir le mal que le réprimer. Voici les divers points, par lesquels leur justice se distinguait de celle des païens :

1) La justice thalmudique se distinguait de celle des païens par l'adoucissement des peines édictées contre les malfaiteurs ou par l'absence presque complète de toute peine [V. *ibidem*, p. LXXVI] et par l'abolition presque

complète de la peine de mort [V. ma Législation criminelle, introduction, p. I].

2) La loi thalmudique, connue et observée par tous les Juifs, voulait que les actes fussent faits de manière à rendre toute fraude impossible, et que tout acte qui ne présentait pas de garantie suffisante contre les *falsifications*, fût déclaré nul et de nulle valeur. C'était une loi exclusivement juive et inconnue des païens. En voici la preuve. Il y avait à l'époque thalmudique deux manières de préparer le parchemin qui servait pour écrire des actes. On pouvait écrire sur le parchemin préparé de la première manière, mais on pouvait alors effacer cette écriture et la remplacer par une autre, sans qu'il fût possible de reconnaître la substitution. Si on remettait, par exemple à un créancier un acte de prêt de cent denars écrit sur ce parchemin, le créancier pouvait effacer le chiffre et le remplacer par un autre plus élevé. Mais il y avait une deuxième manière de préparer le parchemin [en employant des *afitsé*, noix de galle ?], qui offrait une garantie suffisante contre la fraude en question, puisqu'on pouvait facilement reconnaître s'il y avait une lettre effacée. Eh bien, la loi thalmudique déclarait nul et de nulle valeur tout acte écrit sur le parchemin préparé de la première manière. tandis que les Persans écrivaient leurs actes sur du parchemin travaillé de cette façon, parce que probablement c'était moins cher. Ceci résulte du passage où la ghemara demande : Comment peut-on admettre un acte persan ? Nous n'admettons qu'un acte écrit de manière à ce qu'on ne puisse pas le falsifier. On répond qu'il *s'agit d'un acte écrit* sur du parchemin fait de la deuxième manière [V. traité Ghitin, fol. 11, recto, et plus bas, p. 335].

3) L'Ecriture dit : « Tu n'auras point dans ton sac deux sortes de pierres pour peser, une grande et une petite. Il n'y aura point dans ta maison deux sortes *d'ephah*, une grande et une petite. Mais tu auras des pierres à peser parfaites et justes ; tu auras une *ephah* parfaite et juste » [*Deutéronome*, XXV, 13-15]. On pourrait trouver dans ces paroles mosaïques uniquement la défense de tromper quelqu'un par un faux poids ou une fausse mesure, ce qui serait la répétition du passage du Lévitique [XIX, 35 et 36]. Mais le Thalmud déclare qu'on transgresse une loi mosaïque, si on *garde* chez soi un faux poids ou une fausse mesure, quand même on n'en ferait aucun usage [V. traité Baba metzia, fol. 52, recto]. On peut admettre que cette défense thalmudique était inconnue aux païens, qui permettaient d'écrire des actes sur du parchemin qui n'offrait aucune garantie contre les falsifications.

4) Nous avons dans le Thalmud une autre loi analogue à celle qui précède. L'Écriture dit : « Tu ne mettras pas devant l'aveugle un *mikhschol* [*Lévitique*, XIX, 14], quelque chose qui puisse le faire tomber. Le Thalmud en déduit la défense de faire commettre un péché à quelqu'un, à son insu, ce qui serait causer une chute morale à un individu qui ne la *prévoit pas*. Les Samaritains, et évidemment aussi les païens, n'admettaient pas cette défense [V. traité Holin, fol. 3, recto].

5) Si un débiteur ne pouvait pas payer une dette, le créancier pouvait saisir le champ qu'un individu avait acheté à son débiteur *après* la date de l'emprunt, mais non pas le champ de celui qui l'avait acheté à son débiteur *avant* la date de l'emprunt. Si donc un acte était antidaté d'un jour, le créancier pourrait faire du tort à

un individu qui aurait acheté à son débiteur un champ dans ce jour-là avant que l'emprunt ait eu lieu. Par conséquent la loi thalmudique déclarait nul et de nulle valeur tout acte antidaté d'un jour, quand même le débiteur n'aurait rien vendu avant l'emprunt [V. traité Schebiyith perek 10, et plus bas, p. 16.]

6) La loi thalmudique veut que, lorsqu'une sentence de mort a été prononcée, il soit encore permis et même qu'on se fasse un devoir de chercher des arguments en faveur du condamné pour arriver à l'acquittement [V. traité Synhedrin, fol. 42, verso, et 43, recto]. Les païens n'admettaient pas qu'on pût acquitter l'accusé après sa condamnation [V. traité Ghitin, fol. 28, verso].

7) La loi thalmudique a défendu très sévèrement de prêter à usure, les païens le permettaient [V. traité Baba metzia, fol. 62, recto.]

8) Moïse ordonne qu'on rende ce qu'on a trouvé à celui qui l'a perdu [*Deutéronome*, XXII, 1 et 2]. Cette loi a reçu un développement considérable des docteurs du Thalmud; mais elle n'était pas acceptée par les païens [V. ma Législation civile, tome III, Introduction, p. IX-XVI.]

9) Ici se présentent toutes les lois juives qui obligent d'aider son prochain [*ibidem.*]

10) Les lois qui obligeaient de donner aux pauvres la dîme et toutes les aumônes énumérées plus bas. [V. plus bas, p. 392.]

11) Ici se présentent aussi les lois de la responsabilité dont j'ai parlé dans mon deuxième tome [Introduction, p. LXV,] et que les païens n'admettaient pas, en disant que c'était au plaignant de garantir sa propriété contre tout accident [*ibidem.*]

12) Si un individu s'offre comme garant pour un débiteur, la loi rabbinique veut que le créancier s'adresse d'abord au débiteur, et ce n'est que dans le cas de son insolvabilité que le créancier peut s'adresser au garant. La loi persane admettait au contraire, que le créancier n'était pas du tout obligé de demander quelque chose au débiteur, mais qu'il pouvait tout d'abord exiger le payement du garant [V. traité Baba bathra, fol. 173, verso, et 174, verso]. Cette loi persane avait pour conséquence naturelle que personne ne voulût se porter caution pour un débiteur, à moins de recevoir de lui l'argent d'avance [ou probablement un gage], et que le pauvre qui n'avait ni argent ni gage, ne pût trouver aucun garant pour la dette qu'il voulait contracter [V. *ibidem*, fol. 174, verso, l'opinion de rab Asché].

13) Les juges persans se dispensaient de motiver leurs arrêts [*ibidem*, fol. 173, verso]. Les juges israélites motivaient toujours leurs arrêts, et les plaideurs avaient le droit d'exiger qu'on leur donnât le jugement par écrit [V. plus bas, p. 344, note 2, et p. 424, note 1, et traité Kidouschin, fol. 74].

14) Les juges païens passaient pour des hommes corruptibles, tandis que les juges juifs ne l'étaient pas [V. traité Ghitin, fol. 28, verso].

15) Les docteurs du Thalmud ont édicté un grand nombre de lois en faveur des ouvriers [V. ma Législation civile, tome III, introduction, p. XLVII-L].

16) Une loi remarquable, qui est certainement spéciale au Thalmud, prouve plus que toutes les belles paroles des moralistes anciens et modernes, l'amour de nos docteurs thalmudiques pour le travail. Cette loi veut que tout ce qu'on gagne par un pari [*asmakhtha*] ou dans les

jeux ne soit pas légalement gagné [V. *ibidem*, p. XXI] ; il faut qu'on travaille, et que l'ouvrage qu'on fait vaille le salaire qu'on réclame.

17) On a vu plus haut [p. XIX], que la loi thalmudique déclare nul et de nulle valeur tout acte qui peut être falsifié. Par conséquent s'il y a un grand intervalle entre le texte d'un acte et la signature des témoins, l'acte est nul ; car le créancier pourrait écrire sur l'intervalle ce qu'il veut et retrancher l'ancien texte. Les païens admettaient des actes pareils comme valables [V. traité Ghitin, fol. 11, recto, et plus bas, p. 335].

18) Enfin les païens admettaient des actes qui portaient les signatures des témoins qui ne savaient pas écrire, et pour lesquels on était obligé de découper les lettres dans le parchemin pour qu'ils les remplissent d'encre. Les Juifs rejettaient des signatures pareilles [V. plus bas, p. 350]. Rabbi Elazar dit qu'on ne doit admettre comme valable la signature d'un païen que si ce païen est un homme lettré [*haber*] ; s'il a signé lui-même [V. plus bas, p. 332]. Les païens ne savaient pas signer, les Juifs savaient presque tous lire et écrire [V. p. 333]. Rab Khahana infligea une punition à quelqu'un qui osa faire une signature à la manière païenne ; et il a eu raison ; un Juif doit savoir lire et écrire.

II

Les femmes selon la Bible.

Pour apprécier la position de la femme d'abord à l'époque biblique, et ensuite à l'époque thalmudique, il faut considérer séparément celle de la fille non encore

mariée, le mariage, la vie conjugale, le divorce, et enfin la femme divorcée et la veuve.

1) Quant à la fille non encore mariée, nous trouvons dans la Bible les dispositions suivantes : On sait que dans la haute antiquité le chef de famille avait le droit de vie et de mort sur ses enfants. Il en était encore ainsi du temps de notre patriarche Jacob, auquel son fils Rouben dit : « Si je ne ramène pas Benjamin, tu pourras tuer mes deux fils. » [*Genèse* XL, 37]. Moïse a restreint ce droit, comme on l'a vu dans ma Législation criminelle [Introduction, p. IV].

2) Le père avait avant l'époque mosaïque le droit de marier sa fille, il pouvait aussi vendre sa fille comme esclave et concubine. Si un individu avait vendu sa fille comme esclave et concubine, et si elle avait cessé de plaire à son maître, celui-ci pouvait la vendre à un autre, ou en prendre une autre; et en accordant à celle-ci toutes ses faveurs, il pouvait faire souffrir la première par l'abandon et par la privation du strict nécessaire. L'Écriture dit : « Si elle cesse de plaire à son maître qui l'avait « prise pour lui-même, il ne doit pas en lui devenant « infidèle la vendre à un étranger, mais [il peut agir d'une des 3 manières suivantes] :

a) « Il peut la faire racheter ».

b) [Il peut la destiner à son fils] « s'il la destine à son « fils, il se conduira envers elle comme envers ses filles ».

c) [Il peut la garder et en prendre une autre] [1] « s'il

[1] Quand on avait épousé une femme, on ne pouvait pas en prendre une autre, si la première s'y opposait [V. mon tome IV, Introduction p. XLVII], mais on n'avait pas besoin du consentement d'une concubine. L'Écriture parle ici d'une esclave [*amah*] qui était en même temps une concubine, car elle dit : *be-bigdo bah*, il lui est infidèle. Il n'en est pas de même d'une simple esclave [*Deutéronome*, XV, 12-17]

« en prend une autre [qui lui plaît davantage], il ne doit « pas priver la première [de ses droits d'épouse, à savoir], de la nouriture, de l'habillement, ni du droit conjugal ».

Mais « s'il ne veut adopter aucune de ces 3 manières d'agir [1], il est obligé de lui donner la liberté, sans qu'il « puisse réclamer aucun remboursement » [pour l'argent qu'il a donné pour elle en l'achetant] [*Exode*, XXI, 7-11].

3) La loi mosaïque édicta des peines contre la séduction et le viol [*Exode*, XXII, 15, et Deutéronome, XXII, 28 et 29].

4) Moïse a établi la nouvelle loi d'après laquelle la fille peut hériter de son père, si celui-ci n'a pas laissé de fils. [Nombres XXVII, 1-8]. Avant cette loi la fille ne pouvait jamais hériter, quand même elle n'avait pas de frères [l'héritage passait alors aux frères du défunt], puisque les filles de Zelaphehad, qui n'avaient pas de frère, pensaient qu'elles n'hériteraient pas.

5) Le *mariage*. Le mariage israélite, à l'époque biblique et thalmudique se distinguait avantageusement de celui de tous les autres peuples, et cela non pas par certaines cérémonies ou par une solennité extraordinaire, mais par des lois et des coutumes spéciales à la société israélite. Nous ne trouvons guère de cérémonies spéciales aux Hébreux. On fêtait la noce pendant sept jours, parce que toutes les fêtes duraient d'ordinaire une semaine, comme on le voit par la fête de Pâque et celle des Tabernacles. Dans les occasions extraordinaires, la fête durait

---

[1] L'expression *schlosch-eleh* se rapporte aux trois manières d'agir, et non pas à *scheerah khessouthah enathah*.

quatorze jours; comme l'inauguration du Temple de Salomon [I Roi VIII, 65]; et la noce de Tobie; qui était un bonheur extraordinaire pour le père de la jeune fiancée; puisque s'attendant à la mort de son gendre, il avait déjà creusé sa tombe. Mais chez les autres nations on célébrait probablement aussi des fêtes pendant un certain nombre de jours; et des solennités proportionnées à l'importance qu'on attachait au mariage lui-même. Quant aux solennités religieuses, il n'y en avait aucune dans la société israélite. Nous n'en trouvons aucune dans la Bible, ni même dans Tobie; où l'on parle assez longuement de son mariage; et même à l'époque thalmudique il suffisait qu'un individu fît un contrat de mariage avec une femme; et que ce contrat fût pourvu des signatures des deux témoins laïques, pour que la femme devînt son épouse légale; sans aucune intervention d'un prêtre; ni d'aucune cérémonie religieuse.

Ainsi la Bible et le Thalmud ne connaissent que le *mariage civil*.

En quoi se distinguait donc le mariage israélite? Il se distinguait de celui des autres nations par les 3 lois suivantes :

a) Chez les païens antiques le mariage devenait valable uniquement par la cohabitation. Aucun acte de mariage, ni aucune cérémonie ne le rendait irrévocable, tant que la cohabitation n'avait pas eu lieu. Il en était ainsi chez nos patriarches. Quand Jacob voulut épouser Rachel; Laban fit un banquet splendide auquel il invita tous les habitants de la ville [*Genèse*, XXIX, 22]; il a donc fait tout ce qu'on était dans l'usage de faire dans un cas de mariage. Cependant la cohabitation n'ayant pas eu lieu, Rachel ne devînt pas la femme de Jacob [*ibidem*, *verset* 25]. Le

Thalmud dit, dans plusieurs endroits, que les païens n'ont jamais connu d'autre façon de valider le mariage que la cohabitation. [V. plus bas, p. 347 et 422.] Il n'en était pas ainsi dans la société hébraïque, du temps de Moïse. Chez les hébreux les femmes devenaient les épouses légitimes de leurs maris par un acte légal longtemps avant la cohabitation, et durant ce temps on les appelait du nom d'*aroussah*, un mot qu'on traduit très improprement par le mot fiancée. *L'aroussah* était la femme *légitime sous tous* les rapports; une *aroussah* était liée à son mari et elle ne pouvait pas se détacher de lui, tant que celui-ci ne lui avait pas donné la lettre de divorce; si *l'aroussah* sans avoir reçu cette lettre de divorce devient infidèle, l'infidélité est punie de mort, comme l'adultère d'une femme légalement mariée [*Deutéronome*, XXII, 24]. Le Thalmud nous apprend que *l'aroussah*, veuve ou divorcée, avait la *Khethoubah* comme une femme légalement mariée, dont le mari est mort ou qui a divorcé avec sa femme [V. plus bas, p. 147, 170 et 174]. La loi mosaïque exigeait donc l'acte de mariage, qu'on devait dresser avant la cohabitation. Il est évident que, si cette loi avait existé au temps de Jacob, Rachel serait devenue sa femme malgré toutes les ruses de Laban. Ce n'est pas cependant Moïse qui l'a établie, car il en parle comme d'une chose qui existait avant lui, quoiqu'elle ne se fût établie qu'après la mort de Jacob.

Quel était l'acte en question ?

C'était un contrat de mariage, comme nous le voyons dans le livre de Tobie. Raguel dit à Tobie : « Prends ma fille Sarah, selon la *loi de Moïse*. » [Tobie, VII, 15.] Quelle est cette loi de Moïse dont parle Raguel? Le texte l'indique, en ajoutant, « prenant des tablettes il fit le contrat

et le scella »[*Ibidem*, verset 14]. On comprend que Raguel a pu appeler *loi de Moïse* une loi établie avant Moïse, mais que Moïse a sanctionnée par la punition de l'adultère commis par une *aroussah* et par d'autres dispositions légales que nous verrons tout à l'heure. [Le Thalmud a établi encore un autre acte pour valider le mariage avant la cohabitation, mais je ne veux m'appuyer ici que sur la Bible et les apocryphes de l'Ancien Testament.]

b) La société hébraïque exigeait qu'il y eût entre le contrat de mariage et la noce un espace de temps qui paraît avoir été de douze mois, ce qu'on peut facilement prouver par des passages bibliques, dont le sens est clairement indiqué dans le Thalmud. L'usage de mettre un grand intervalle entre le jour du contrat et celui de la noce avait une très grande importance, attendu que c'était précisément cet usage qui *seul* faisait voir toute la valeur et toute la force du contrat de mariage, lequel pendant douze mois entiers, faisait considérer la femme *aroussah* comme la véritable épouse de l'homme avec qui elle avait fait ce contrat. On comprend, en effet, que si le contrat de mariage s'était fait le jour même de la noce, tout le monde l'aurait considéré comme une chose accessoire ou comme une simple formalité cérémonielle, qui n'aurait eu à lui seul aucune valeur, et qui n'aurait servi qu'à faire connaître le sens de l'acte qui allait s'accomplir, surtout à une époque où toutes les nations considéraient la cohabitation comme l'acte qui *seul* pouvait valider un mariage. Ce n'est que par l'habitude de considérer *l'aroussah* comme une épouse légale longtemps avant la noce, que tout Israël était pénétré de la grande valeur légale du

contrat de mariage, qui à lui seul était suffisant pour le valider (1).

---

[1] Chez les Juifs il fallait deux actes séparés l'un de l'autre par un long espace de temps [un mois, une année] pour épouser une femme, savoir :

a) Le *Kidouschin* parfois appelé eroussin, qui consistait en le contrat du mariage qui renfermait les mots *haré ath mekoudescheth li* [ou bien on donne à la femme une pièce d'argent en prononçant devant témoins ces mots]. Cet acte accompli entre les deux contractants, elle devient l'épouse légitime du mari, puisque son adultère était puni comme celui d'une femme mariée [La Bible décréta la peine de la mort par lapidation]; mais elle restait encore chez son père, et le mari ne lui devait rien avant la noce. Il pouvait lui donner la lettre de divorce, mais alors il était obligé de lui payer la khethoubah.

b) Le *nissouin*, la noce; l'acte principal de la noce était la *houpah*, le baldachin. Aussitôt qu'elle est entrée avec son mari dans la *houpah*, celui-ci était obligé de la nourrir, de l'entretenir et d'accomplir tous les devoirs conjugaux. Cependant la *houpah* n'était pas indispensable; la cohabitation avait la valeur de la *houpah*.

Après la noce l'épouse s'appelait *nessouah*, mariée; entre le premier et le deuxième acte elle s'appelait *aroussah*, qu'on traduit improprement par *fiancée*, parce qu'il n'y a pas dans d'autres langues de mot correspondant, puisque les païens n'avaient rien d'analogue.

Si un individu épousait par exception une femme par la cohabitation sans la faire précéder d'un contrat, le mariage était valable, mais le mari était puni pour avoir agi contrairement à l'usage établi. [V. traité Kidouschin, fol. 12, verso.]

On a vu que ce qui distinguait le mariage juif c'était le contrat ou l'acte appelé *kidouschin*, qui s'accomplissait longtemps avant le jour de la noce. Ainsi le Thalmud n'emploie-t-il le mot *kidouschin* que pour cet acte distinctif du mariage juif, et il n'aime pas à employer ce mot pour désigner la cohabitation. C'est pourquoi la mischnah dit [traité Kidouschin, fol. 41, recto] : L'homme est *mekadesch* [épousant une femme] par lui-même ou par un intermédiaire qui remettra l'acte dans les mains de la femme; tandis qu'elle emploie un autre mot [*niknith*, v. ibidem, fol. 2, recto] quand elle veut dire que si un individu épouse une femme par la cohabitation sans contrat, le mariage est valable. La ghemara en donne une autre explication [v. fol 2]; mais ce passage est intercalé d'après rab Schrira le gaon [v. Ighereth rab Schrira Gaon, Mayence, 1873, p. 28]. Si donc le Thalmud dit à propos des païens ou des esclaves, *ein kidouschin thophsin*, le *kidouschin* n'a pas de valeur; cela s'applique à ce contrat de mariage ou l'acte qui précédait longtemps le jour de la noce, qui était spécial à la loi juive et qui n'avait aucune valeur devant sa loi païenne, les païens ne connaissant que le *nissouin*, la noce. Il y a une

Comment peut-on connaître l'espace de temps qu'il fallait mettre entre le jour du contrat et celui de la noce? La mischnah dit clairement qu'il devait être d'une durée de douze mois au moins [V. plus pas, p. 184.] Il est vrai qu'il n'en résulte pas qu'il en fût ainsi à l'époque biblique. Mais un passage que la ghemara cite [traité Khethouboth, fol. 57] lui donne une grande probabilité. C'est le passage, où Laban et sa mère demandent l'ajournement de la noce de Rebekah [Genèse, XXIV, 55]. Moïse crut devoir établir une loi spéciale pour l'espace de temps qui devait s'écouler entre le jour du contrat et celui de la noce, et c'est dans cet espace de temps qu'il décrète l'exemption du service militaire [*Deutéronome*, XX, 7]. Il est très probable que c'est exactement la même loi que Moïse établit dans un autre passage, où il fixe l'intervalle à une année entière [comme l'a dit la mischnah susmentionnée]. Dans ces deux passages le motif de l'exemption est le même. Dans celui qui vient d'être cité, Moïse motive l'exemption du service militaire, en disant « il pourrait mourir dans la guerre, et un autre prendra la femme » qu'il a longtemps attendue. C'aurait été le frapper d'une des terribles malédictions qui devaient être la punition de la désobéissance et des grands péchés. « Tu prendras une femme [par le contrat de mariage] mais un autre la possédera. » [*Deutéronome*, XXVIII, 30.] Dans le 2e passage il est dit : « Si un homme prend une nouvelle femme [faisant avec elle le contrat du mariage], il sera exempté du service militaire

---

exception pour la femme prisonnière qui, quoique païenne, est traitée selon les lois mosaïques, elle peut contracter le kidouschin qui est valable [*thophsin*] v. traité Kidouschin, fol. 22, recto [Raschi, article *Eikouhin*]. Le mot *kidouschin* ne s'emploie pour la cohabitation que pour exprimer le cas exceptionnel où un individu voulût remplacer le *kidouschin* par cet acte [*demekadesch bebiah*, ibidem, fol 12, verso.]

et de toutes les autres obligations [envers l'Etat], il sera libre en restant dans sa maison une année, pour qu'il puisse rendre heureuse [à la fin de l'année, le jour de la noce] la femme qu'il a prise. [Deutéronome, XXIV, 5].

Même pour la femme prisonnière que le soldat juif veut prendre pour épouse, Moïse exige un intervalle entre le jour dans lequel il la prend et celui de la noce. Seulement ici l'intervalle n'est que d'un mois [Deutéronome, XXI, 13]. Il s'agit ici d'une prisonnière, dit le Thalmud, qui était déjà mariée, et elle ne peut pas retourner chez son père pour y attendre une année; la mischnah dit aussi que, quand une femme se marie en secondes noces, l'intervalle entre le jour du contrat de mariage et celui de la noce n'est que d'un mois [V. plus bas, p. 184.]

6) Le *Lévirat*. Dans la société hébraïque, depuis l'époque des Patriarches jusqu'à la fin de l'état hébreu, le mariage était considéré comme un lien qu'on devait faire durer même après la mort du mari ; car la femme étrangère qu'on a épousée est par le mariage devenue un membre de la famille du mari, et si celui-ci meurt, le frère ou un parent l'épousera pour la garder dans la famille. Quand Thamar est devenue veuve la première fois, Joudah dit au frère du défunt d'épouser sa veuve, et quand elle est devenue veuve pour la deuxième fois, Joudah veut encore la garder pour le troisième frère [*Genèse*, XXXVIII, 8 et 11].

Plusieurs siècles après Moïse Boaz considère comme un devoir d'épouser Routh, la veuve de son parent [Ruth. IV, 4]. Plus tard, après l'exil des dix tribus, Raguel dit à Tobie, qu'il devait épouser la veuve Sarah, car il est son parent [Tobie VII, 14]. Enfin Moïse lui-même, sans imposer comme obligation d'épouser la veuve d'un pa-

rent, veut au moins qu'il soit considéré comme un devoir d'épouser la veuve d'un *frère* mort sans enfant, et que si le frère survivant s'y refuse, la veuve ait le droit de lui infliger un blâme public, pour que désormais tout Israël donne à ce frère inhumain le nom honteux de *haloutz hanaal* [Deutéronome, XXV, 10]. Cependant la veuve ou la femme divorcée retournait souvent chez son père qui l'entretenait [Lévitique, XXII, 13].

7) *La femme mariée*. Nous trouvons dans la Bible seulement quatre lois en faveur de la femme mariée. D'abord le mari lui devait l'entretien et le devoir conjugal [*Exode*, XXI, 10], une loi, du reste, qui a existé évidemment avant Moïse, lequel n'en parle qu'à propos d'une esclave et concubine, voulant dire que celle-ci a les mêmes droits qu'une véritable épouse. Une deuxième loi punit le mari qui la calomnie [*Deutéronome*, XXII, 18 et 19]. Il était défendu de prendre une deuxième femme sans le consentement de la première [V. plus haut, p. XXIV]. Enfin une loi défend au père de faire punir son fils sans le consentement de la mère [Deutéronome, XXI, 18-20].

8) *La veuve* ou la *femme divorcée*. La veuve ou la femme divorcée, n'étant plus sous la puissance du mari, est tout à fait indépendante, et son père n'a aucun pouvoir sur elle. Ceci résulte du passage qui concerne les vœux. Avant le mariage le père peut rendre nuls les vœux qu'elle a faits sans réfléchir aux conséquences de sa dévotion; après le mariage c'est le mari qui a le même pouvoir, car il remplace le père dans la protection de la femme. Mais si elle est veuve ou divorcée, personne [pas même son père] n'a le droit d'annuler ses vœux [*Nombres*, XXX, 10].

9) Le divorce chez les païens antiques. Il est certain que le divorce est d'origine païenne et qu'il date d'une

époque anté-mosaïque ; car Moïse en parle comme d'une chose qui existait déjà depuis longtemps, en disant : « Si un individu prend une femme et s'il divorce avec elle » [1], etc. [Deutéronome, XXIV, 1]. Du reste, nous avons plusieurs passages dans les livres profanes qui parlent du divorce chez les païens.

Les païens antiques n'exigeaient pas de *lettre* de divorce. Il suffisait que le mari renvoyât sa femme purement et simplement de sa maison dans le but de divorcer avec elle. Chez les Chinois le mari ne donnait *aucune lettre* à la femme, il la renvoyait chez ses parents, auxquels il écrivait une lettre pour s'excuser, en leur expliquant le motif de sa conduite. On peut en conclure que la femme était considérée comme légalement divorcée, quand même il n'y avait eu aucune lettre d'excuse, ce qui avait lieu quand la femme n'avait pas de parents [2]. Si le divorce était considéré comme légalement accompli par le seul fait du renvoi de la femme, quoique ce renvoi fût probablement un acte spontané du mari, on pouvait arri-

[1] On pourrait traduire le verset : Si un individu épouse une femme, et si elle ne lui plaît pas, parce qu'il a trouvé en elle une chose honteuse [l'adultère], *il doit lui donner* la lettre de divorce, etc. Alors la lettre de divorce aurait été d'institution mosaïque, et notre passage établirait deux lois, savoir : celle de la lettre de divorce ; et ensuite celle de la défense faite au premier mari de reprendre la femme après le divorce du deuxième mari. Mais alors la deuxième loi devrait commencer par le mot *ym* ; si elle se remarie et que le deuxième mari lui donne aussi une lettre de divorce, le premier ne peut pas la reprendre.

[2] Ce que je viens de dire du divorce des Chinois, je l'ai lu dans un article du *Journal des Débats* [du 13 avril 1880], signé par M. Henri Cordier, secrétaire de la mission chinoise. M. Cordier m'a répété verbalement que si le mari renvoie sa femme sans écrire aucune lettre à qui que ce soit, et que la femme se remarie à un autre, sans que le premier mari ait protesté, le deuxième mariage est valable, et les enfants que la femme aura avec le deuxième mari seront légitimes.

ver facilement à considérer la femme comme divorcée, lorsque le renvoi était involontaire; de là à la considérer comme telle quand on l'avait enlevée de la maison du mari, il n'y avait qu'un pas, surtout si le ravisseur était un souverain despote, qui disposait de ses sujets comme il voulait. Il est vrai qu'Abraham pensait que Pharaon ne pourrait lui prendre Sarah pour femme qu'en le tuant [Genèse, XII, 12]. Mais un autre roi, Ptolemée Philométor, enleva sa fille Cléopâtre à son gendre Alexandre pour la remarier à Démétrius [Joseph Flavius, Antiquités, lib. XIII, cap. IV, 7]. Philométor n'aurait certainement pas pu marier sa fille à Démétrius, si elle devait avoir une *lettre* de divorce de son premier mari. On trouve dans la Bible à l'époque des rois d'Israël un autre exemple de ce fait. Chez les anciens Romains le père avait le droit d'enlever sa fille à son gendre et de la marier à un autre; car l'acte seul de cet enlèvement constituait pour elle un divorce légal [V. plus bas, p. 434, les notes de M. Boissonade]. La ghemara dit aussi : Depuis quel moment la femme païenne est-elle considérée comme divorcée? Depuis qu'elle commence à aller dans les rues la tête découverte, car alors on doit en conclure que son mari l'a renvoyée d'une manière définitive [V. ma Législation civile, tome V, p. 90]. Il est évident que, si à l'époque de la ghemara les païens de l'Asie ne divorçaient avec leurs femmes qu'en écrivant une *lettre* ou un acte quelconque, on n'avait pas besoin de savoir si elle avait la tête couverte ou découverte.

Un Juif eut un songe et on lui dit qu'il divorcera avec sa femme (Berakhot, fol. 56, recto). Un païen eut le même songe et on lui dit qu'il divorcera avec sa femme sans lettre (*ibidem*, verso, v. les termes techniques).

A une époque de persécution, les Juifs ne pouvaient pas garder leurs lettres de divorce, ni leurs actes appelés *prozboul*, parce que le gouvernement païen défendit la pratique des lois religieuses et nationales [V. traité Khethouboth, fol. 89, recto; v. aussi traité Ghitin, fol. 64]. Or, le *prozboul* avait un caractère national, puisque c'était pour satisfaire à une loi mosaïque qu'on l'écrivait [V. plus bas, p. 15 et 16]. Mais la lettre de divorce n'avait rien de religieux. Voici ce qu'elle contenait à l'époque de la mischnah : Rouben, fils de Jacob, demeurant dans telle ville, dit à Leah fille de Laban qui est son épouse : Tu es désormais libre pour tout le monde [tu peux te marier à qui tu voudras]. Rabbi Joudah dit qu'il faut ajouter expressément que c'est par cette lettre que la femme devient libre [V. traité Ghitin, fol. 85]. Rabba parle aussi de la formule de la lettre de divorce [*ibidem*] et il n'ajoute rien de religieux, ni de national. Il n'était pas nécessaire d'écrire la lettre de divorce en hébreu ou en chaldéen. La mischnah dit qu'on pouvait l'écrire en grec [*ibidem*, fol. 87, verso] [ou en latin]. Comment donc le gouvernement romain, voulant empêcher les pratiques religieuses, comme la circoncision, l'observation du sabbath, pouvait-il avoir l'idée de défendre aux Juifs d'écrire en grec ou en latin, des lettres de divorce où il n'y avait rien de religieux, ni de national? Il en résulte que le fait seul d'écrire ces lettres était un usage national; les païens n'écrivaient pas du tout de lettres pareilles; ils renvoyaient leurs femmes sans aucune lettre; de sorte qu'une femme païenne renvoyée verbalement par son mari pouvait se remarier.

Du reste, on pourrait admettre *a priori*, sans invoquer aucun passage, que dans l'antiquité païenne on divorçait

sans aucune lettre ni acte quelconque. D'abord l'art d'écrire n'existait pas, ou les individus sachant écrire étaient extrêmement rares. Ensuite si le mariage était validé par la seule cohabitation sans aucun acte préalable, on ne voit pas de motif, pour que le divorce ne se fît pas aussi par le seul renvoi de la femme sans lettre, ni acte quelconque.

10) Le divorce chez les Hébreux. Le divorce des Hébreux se distinguait de celui des anciens païens par les 3 lois suivantes :

1re loi) Les Hébreux qui validaient le mariage par un acte écrit, comme on l'a vu plus haut [p. XXVII], ne divorçaient avec leurs femmes qu'en leur donnant une *lettre* de divorce. Comme le contrat de mariage est d'une institution anté-mosaïque, car Moïse parle d'une *meorassah* comme d'une chose déjà connue, la loi de la *lettre* de divorce s'est également établie avant Moïse ; ce qui résulte du passage cité, ou l'Écriture dit : « Si un individu épouse une femme... s'il lui écrit [ensuite] une lettre de divorce et qu'il la lui donne dans la main... et si elle se remarie avec un autre... si le dernier lui écrit [également] une lettre de divorce et qu'il la lui donne dans la main... le premier ne pourra pas la reprendre pour femme. » [Deutéronome, XXIV, 1-4.] Dans ce passage Moïse parle de la lettre de divorce comme d'une chose déjà établie avant lui dans la société hébraïque [1].

[1] Si les Hébreux dès l'époque anté-mosaïque écrivaient toujours des actes pour chaque mariage et pour chaque divorce, tandis que les païens se mariaient et divorçaient uniquement par gestes, on peut en conclure que les Hébreux savaient écrire dès l'époque anté-mosaïque, et que les païens ne savaient ni lire ni écrire. En outre on peut en conclure que les Hébreux étaient dès l'époque anté-mosaïque beaucoup plus civilisés que les autres nations. Que devient alors l'assertion stéréotypée et répétée machinalement par tous les historiens que Moïse était en présence d'un peuple barbare, et qu'il aurait édicté des lois conformes à nos idées modernes si le peuple avait eu l'intelligence

2[e] loi). C'est Moïse qui a établi la loi d'après laquelle un homme qui a divorcé avec sa femme ne peut plus la reprendre, si elle s'est remariée avec un autre et qu'elle soit redevenue libre par la mort du 2[e] mari ou par une nouvelle lettre de divorce. C'était une loi d'une importance capitale, car Moïse s'exprime avec une grande énergie, en disant : « Le 1[er] mari ne pourra pas la reprendre après qu'elle est devenue *impure*, car c'est une *abomination* [*thoebah*] devant Dieu, et tu ne dois pas *remplir de péchés le pays* que Dieu t'a donné. » [*Ibidem*, verset 4.] Pourquoi est-elle devenue impure ? Pourquoi est-ce une abomination, si les mariages et les divorces se font légalement ? Comment le pays entier serait-il rempli de péchés si un individu reprend sa femme après un divorce légal ? Pour répondre à ces questions, il faut examiner les causes et les circonstances des divorces de l'époque biblique, de même que la position d'une femme divorcée comparée avec celle d'une veuve.

Pour connaître la position d'une veuve et celle d'une femme divorcée à l'époque biblique afin de les comparer entre elles, il faut d'abord savoir si elles avaient une *khethoubah* à cette époque [on sait que les docteurs du Thalmud ne sont pas d'accord entre eux à propos de cette question]. Je crois qu'elles avaient une *khethoubah* depuis l'époque anté-mosaïque. En voici mes preuves :

a) Nous voyons d'abord que la veuve avait une *kethoubah* à l'époque biblique, car le juge Boaz dit : « Naami a « vendu le champ de notre frère Elimelekh.... Le jour où

---

plus cultivée ? Non. Au premier siècle on a dit que Moïse a permis le divorce parce que le peuple avait le cœur dur. Au dix-neuvième siècle nous devons comprendre que Moïse était l'enfant de la nation et que cette nation était digne de lui.

« tu achètes le champ de Naami et de Ruth, tu achètes « aussi la femme du défunt » [Ruth, IV, 3 et 5]. On voit donc que Naami, la veuve d'Elimelekh, et Ruth, la veuve de son fils Mahalan, vendaient les champs de leurs maris. Comme elles n'étaient pas les héritières de leurs maris, dont les biens devaient appartenir par le droit d'héritage à Boaz ou à l'anonyme qui était le plus proche parent du défunt [Ruth, III, 12], les veuves ne pouvaient vendre les champs en question que pour se faire payer la *khethoubah.*

b) Un autre passage, qui est cité aussi par la ghemara pour prouver que la *khethoubah* est d'institution mosaïque, me semble prouver même qu'elle était déjà établie avant Moïse, qui en parle comme d'une chose déjà connue, en disant : « Si un homme séduit une vierge..... il doit la « prendre pour femme en l'épousant avec l'engagement « de la *khethoubah* [*mahor imharenah*] ; si le père ne veut « pas la lui donner, [pour femme], il paiera comme [on « paie] le *mohar* [la *khethoubah*] des vierges » [Exode, XXII, 15 et 16], c'est à-dire la *khethoubah* des femmes mariées étant vierges [en premières noces].

c) Enfin on pourrait conclure d'un passage thalmudique [V. mon tome V, p. 312] que la *khethoubah* a dû être d'une institution très antique, puisque les païens donnaient aussi une *khethoubah* à leurs femmes [V. traité Khethouboth, fol. 90, recto, où l'on parle de la khethoubah qu'un prosélyte aurait écrite avant sa conversion].

Cependant en admettant que la veuve et la femme divorcée avaient toutes les deux droit à une *khethoubah*, leurs positions n'étaient pas les mêmes. Il est vrai qu'il n'y a aucun motif pour admettre que la veuve pouvait sous un rapport quelconque [si ce n'est par les souffran-

ces morales causées par la mort] être plus malheureuse que la femme divorcée. Mais il y en a beaucoup qui devraient rendre la position de la femme divorcée plus malheureuse que celle de la veuve. En effet, le divorce n'arrive guère sans avoir été précédé des longues querelles de ménage, ou même des longues années de souffrances insupportables. Le mari et ses parents n'ont pas de sympathie pour la femme divorcée, ou ils sont même ses ennemis. Ses enfants peuvent se mettre du côté de leur père, et alors même qu'ils auraient plus d'attachement pour leur mère, le père les empêcherait de la soutenir de ses biens. Enfin les causes du divorce peuvent être de nature à soulever contre elle l'opinion publique. Il n'en est pas ainsi de la veuve. Elle a longtemps soigné son mari pendant sa maladie, l'opinion publique lui est gagnée par sa douleur et par les soins qu'elle donnait à son mari. Ses enfants l'aiment et l'estiment, l'amour filial ayant acquis encore plus de force par les souffrances communes, causées par la perte d'un homme qui leur était cher à tous à des titres divers. En outre les enfants ont besoin d'elle, elle remplacera le père, elle les guidera de son expérience, et elle compensera largement les sacrifices qu'elle leur aura coûtés. Dans une famille de cultivateurs une personne qui travaille n'est jamais une charge, et les femmes en Israël aimaient le travail ; c'est ce qu'on peut conclure d'un passage du Thalmud [V. mon tome IV, p. 319, et mon tome V, p. 65], ce qui est surtout vrai de la femme du défunt qui a travaillé si longtemps avec son mari, et qui connaît par expérience toutes les affaires de la maison.

S'il en est ainsi, pourquoi Moïse parle-t-il à propos de la charité toujours de la veuve et jamais de la femme di-

vorcée? Partout on lit : « Tu donneras à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve », mais jamais il n'est question de la femme divorcée.

Autre question. Pourquoi la femme divorcée était-elle à l'époque biblique en général moins bien considérée qu'une veuve? Les descendants d'Aaron « ne prendront « pas une femme prostituée ou flétrie, et ils ne prendront « pas une femme répudiée par son mari, car il [le prêtre] est saint devant son Dieu » [Lévitique, XXI, 7]. On voit ici la femme divorcée en très mauvaise compagnie. La veuve, au contraire, pouvait épouser un descendant d'Aaron. Il n'y a que le grand-prêtre qui ne pouvait pas épouser une veuve [ibidem, verset 14], et là il n'y avait aucune humiliation pour la veuve : le grand-prêtre était supérieur à tous les enfants d'Israël, même aux descendants d'Aaron, et il ne devait pas épouser une femme dont le premier mari était d'un rang inférieur à lui ; il est probable qu'il pouvait épouser la veuve du grand-prêtre qui était son prédécesseur [1] ; car Ezékiel qui défend à tous les descendants d'Aaron de prendre une veuve, leur permet de prendre la veuve d'un prêtre [Ezéchiel, XLIV, 22] ; mais il ne leur permet pas de prendre la femme divorcée par un prêtre.

3° loi) Tout cela s'explique quand on considère les causes des divorces de l'époque biblique. On sait qu'il y a divergence d'opinions à ce propos entre l'école de Hillel

---

[1] On m'objectera les paroles explicites *Khi ym bethoulah* [ibidem], il prendra *seulement* une vierge. Je réponds, qu'Ezékiel emploie les mêmes paroles : « Ils ne prendront pas une veuve, ni une femme divorcée, ils prendront *seulement* des vierges » [*khi ym bethouloth*] ; cependant il ajoute qu'ils pourront prendre la veuve d'un prêtre [*Ezékiel*, XLIV, 22]. Un passage de la ghemara cherche à mettre d'accord Ezéchiel avec Moïse [v. traité Kidouschin, fol. 78 verso], mais ce passage n'est qu'un *derasch*.

et l'école de Schamaj. D'après la 1re école on peut divorcer avec la femme non seulement pour cause d'adultère, mais aussi pour d'autres causes dont le mari n'est obligé de rendre compte à personne [V. plus bas, p. 395]; d'après la dernière école on ne peut divorcer que pour cause d'adultère. La ghemara adopte l'opinion de l'école de Hillel, et elle a parfaitement raison au point de vue de l'époque thalmudique, qui admettait que la femme aussi pouvait exiger le divorce sans rendre compte à personne de ses motifs [V. plus bas, p. 188]. Mais l'école de Schamaj avait raison au point de vue biblique, car la Bible dit: « Si un individu prend une femme, « et si ensuite elle ne lui plaît pas, *parce qu'il* a trouvé « en elle *ervath dabar* [ce que le Thalmud traduit par adultère], » et s'il lui donne [par conséquent] une lettre de « divorce... et si elle se remarie avec un autre, et si l'autre « la hait [ensuite par la même cause] et s'il lui donne [aussi] » une lettre de divorce.... le premier ne pourra « plus la reprendre. » [Deutéronome, XXIV, 1-4.] On voit que Moïse, qui a besoin de parler de divorce pour établir la loi que le premier mari ne peut pas reprendre la femme divorcée par le deuxième, suppose que ce divorce a eu lieu pour cause d'adultère. Pourquoi le suppose-t-il ? La défense de reprendre sa femme après le deuxième divorce s'appliquerait aussi au cas où ce divorce avait eu lieu par une autre cause. Mais Moïse suppose le cas d'adultère, parce qu'à l'époque biblique il n'y avait pas d'autre cause de divorce. On s'explique maintenant :

1) Pourquoi le prêtre ne devait pas épouser une femme divorcée par son mari, « parce qu'il est saint devant son Dieu. » [Lévitique, XXII, 7.]

2) Pourquoi, à propos de la charité, Moïse parle de la

veuve, des orphelins, des lévites, etc.; et non pas de la femme divorcée? c'est que les veuves étaient nombreuses comme les orphelins et les lévites, tandis que les femmes divorcées étaient rares. On voit, du reste, que même à l'époque thalmudique, une époque plus civilisée où il y avait plus de causes de divorce, les femmes divorcées étaient encore rares [V. plus bas, p. 106 et 107.]

3) On comprend pourquoi l'Écriture emploie l'expression « après qu'elle est devenue *impure* » expression qui s'applique à la femme qui a été divorcée d'abord par le premier mari, et puis par le deuxième. [1]

4) On comprend aussi pourquoi elle dit que cela serait une abomination [*thoebah*], si le 1er mari reprenait la femme deux fois divorcée; tandis que dans tous les cas [17 ou 18] d'inceste énumérés dans le Lévitique [XVIII, 6-20] elle n'emploie pas de mots pareils, si ce n'est à propos de la pédérastie et des rapports avec les animaux [*ibidem*, 22 et 23].

5) Enfin s'il était permis de reprendre la femme qu'on avait répudiée après qu'elle s'était remariée et qu'elle avait été répudiée par le second mari, rien n'empêcherait de le faire souvent, de sorte qu'une seule femme aurait à sa disposition deux ou plusieurs maris, qu'elle prendrait chacun à tour de rôle, et le pays serait rempli du scandale de la promiscuité.

---

[1] Il est vrai que la Bible parle aussi d'une femme divorcée par le premier mari et devenue veuve par la mort du deuxième. Mais on comprend que le Législateur n'ait pas voulu faire de différence entre ce cas et celui où la femme était deux fois divorcée, et il n'a pas voulu permettre à la veuve de reprendre le premier mari, pour que le peuple, ne comprenant pas la différence qui existe au point de vue moral entre les deux cas, n'arrive à permettre aussi à la femme deux fois divorcée de revenir au premier mari.

III

Les femmes selon le Thalmud.

Après avoir examiné quelle était à l'époque biblique la position de la femme avant le mariage, après le mariage et après le divorce ou la mort du mari, voyons ce qu'elle est devenue à l'époque thalmudique.

A) La femme avant le mariage.

1) La faculté laissée par Moïse au père de livrer sa fille à un maître [V. plus haut, p. XXIV], lui fut enlevée par la loi thalmudique, les docteurs ayant déclaré que le passage biblique en question n'était applicable qu'avant l'exil des 10 tribus [V. plus bas, p. 422, note 3].

2) A l'époque biblique le père pouvait marier sa fille sans lui demander son consentement [1]. A propos du séducteur qui devait épouser la fille séduite, l'Écriture dit que, « si le père de la fille ne veut pas la lui donner pour femme, il lui donnera une *khethoubah* » et il ne l'épousera pas [V. plus haut, p. XXXVIII). Le Thalmud ajoute que la fille séduite peut également refuser le séducteur, quoique le père désire l'avoir pour gendre [V. p. 138]. Le Thalmud déclare valable le mariage d'une

---

[1] La ghemara, voulant établir qu'il ne faut pas marier sa fille sans son consentement, rattache cette idée au passage biblique où il est dit que Laban et sa mère demandaient à Rébecca si elle veut devenir la femme d'Isaac [*Genèse*, XXIV, 58]; d'où on pourrait tirer la conclusion erronée que déjà à l'époque des patriarches le consentement de la fille était indispensable. Mais la ghemara ne cite le passage biblique que comme une *derasch* [une simple attache], puisque Rebecca n'avait pas de père, et son frère et sa mère ne pouvaient certainement pas la marier malgré elle; on ne peut donc pas en conclure que ce consentement de Rébecca aurait été nécessaire si c'était son père qui la mariait.

fille mineure fait par son père sans son consentement, [V. p. 153], puisque la loi mosaïque le voulait ainsi; mais il défend au père de marier sa fille mineure [V. p. 416], et il défend même de conclure un mariage avant que l'époux et l'épouse se soient vus et qu'ils aient donné tous les deux leur consentement [V. p. 416 et 417]. Quand même la fille aurait été fiancée par son père étant mineure, la fille et le père ont le droit d'ajourner la noce jusqu'à ce qu'elle soit devenue majeure [V. p. 184].

3) Si la femme atteint la 1re majorité [appelée *naarouth*], elle peut se marier, et ce qu'elle gagne lui appartient; si elle atteint la majorité complète [appelée *bagrouth*], le père n'a plus aucun pouvoir sur elle.

4) Si une fille mineure hérite des biens de sa mère, le père n'y a aucun droit; il ne peut pas même s'en approprier l'usufruit, en lui laissant le capital intact [V. p. 153].

5) D'après la loi mosaïque la fille ne peut rien réclamer des biens de son père qui est mort en laissant des fils. Mais la loi rabbinique accorde aux filles le droit de se nourrir de ces biens jusqu'à ce qu'elles se marient [V. p. 168], et elle leur accorde aussi la 10e partie des biens pour avoir une dot à donner à leurs maris. [V. p. 196].

6) Si un père marie sa fille, il est obligé de lui donner une dot selon sa position ou selon sa dignité; dans tous les cas il ne donnera pas moins de 50 denars [V. p. 193].

7) La communauté israélite devait donner aux pauvres les frais de leur mariage, et donner à une fille une dot d'au moins 50 denars; s'il y a dans la caisse de bienfaisance assez d'argent, on lui donne une dot selon sa position ou selon sa dignité. Si un jeune homme pauvre et

une jeune fille se présentent pour que la communauté leur donne les moyens nécessaires pour leur entretien ou pour leur mariage, et si on ne peut pas les donner à tous les deux, on les donne de préférence à la jeune fille; car la femme souffre dans sa dignité plus qu'un homme, si elle est obligée de rester célibataire ou si elle est obligée de mendier son pain [Ibidem.]

8) Enfin l'amende biblique infligée au coupable de séduction ou de viol, qui était fixée à 50 sicles, était devenue très insuffisante à l'époque du Thalmud, où les docteurs faisaient donner le double [400 denars ou 100 sicles] à celui qui était accusé d'avoir arraché à une femme sa coiffure, pour la laisser un moment la tête découverte [V. plus bas, p. 140]; on y a donc ajouté d'autres dédommagements, comme on le verra plus bas [p. 137-141].

B) La femme mariée. Pour la femme mariée il faut faire remarquer les dispositions suivantes.

9) Aux obligations mentionnées dans la Bible, celles de l'entretien et du devoir conjugal, le Thalmud ajoute celui de la racheter, si elle est faite prisonnière [V. p. 155 et 165]. Le Thalmud a fixé les travaux que la femme doit faire pour son mari [V. p. 185], pour qu'il n'exige pas d'elle davantage. Il a fixé les objets que le mari doit donner à sa femme pour son entretien [V. p. 189]. Il recommande d'aimer sa femme comme soi-même, et de veiller à son honneur plus qu'au sien propre [V. p. 88].

10) Le Thalmud établit la règle générale que « *la femme monte avec le mari*, mais *qu'elle ne descend pas avec lui* [V. p. 157 et 187], c'est-à-dire, si la position de famille du mari est plus élevée que celle de la femme, elle a le droit de monter avec lui, et d'être traitée comme les femmes de la famille de son mari. Si, au contraire,

c'est elle qui est d'une famille plus élevée, elle ne peut pas être forcée de descendre au degré inférieur de la famille du mari.

11) Si la femme possède des biens dont le mari a l'usufruit, celui-ci ne peut pas vendre ce droit à un autre sans le consentement de la femme. Pourquoi? Il y a deux motifs à cela. La loi accorde l'usufruit au mari en faveur du ménage; il ne peut donc pas le vendre, dit Rabba, pour ne pas diminuer le bien-être du ménage. Abayé dit que la femme peut empêcher le mari de vendre l'usufruit, parce que l'acheteur n'ayant que l'usufruit pour un temps déterminé, pourrait négliger la culture de la terre ou même l'endommager, pour en obtenir le plus de produits possibles [V. p. 220].

12) Si un individu offre tout ce qu'il possède au trésor sacré, il n'a pas le droit de donner les vêtements de sa femme, ni ceux de ses enfants [V. tome V, p. 72]; de même le créancier du mari n'a pas le droit de saisir les objets destinés à la femme du débiteur, ni ceux qu'il a achetés pour elle. [V. tome III, p. 463.]

13) Enfin le mari n'a pas le droit de forcer sa femme de sortir d'une résidence avantageuse pour aller demeurer avec lui dans un endroit malsain [V. plus bas, p. 311.]

C) Si la femme avait à se plaindre de son mari, pouvait-elle obtenir le divorce malgré lui ou une satisfaction quelconque? On ne trouve rien dans la Bible [excepté le cas mentionné Deutéronome, XXII, 14]. La loi thalmudique a beaucoup favorisé la femme sous ce rapport :

14) Si le mari n'accomplit pas ses devoirs d'époux, on le punit, en ajoutant à la *khethoubah* 3 denars par semaine [V. p. 188]. Si le mari ne veut pas nourrir sa

femme, on le force de lui donner la lettre de divorce et la *khethoubah*. D'après Samuel il vaut mieux le forcer de la nourrir. Mais Rab est d'avis que la femme a le droit de dire que ce serait pour elle une vie insupportable si elle devait à chaque instant s'adresser au tribunal pour obtenir sa nourriture [V. p. 208]. Si le mari veut l'empêcher sans motif de se nourrir ou de s'habiller selon ses habitudes, de manière à lui faire honte devant ses voisins [V. p. 204], ou s'il l'empêche de faire les visites habituelles à ses parents ou de vivre en harmonie avec ses voisins, et tout cela sans motif [V. p. 205], elle peut exiger qu'il lui donne la lettre de divorce et la *khethoubah*. Il en est de même, s'il est atteint d'une maladie répugnante ou s'il exerce un métier dégoûtant [V. p. 67, 207 et 208].

15) Si le mari maltraite sa femme, elle peut exiger qu'il lui donne la lettre de divorce et la *khethoubah* [V. p. 139, note 1.]

16) Si le mari est paresseux ou prodigue, s'il dépense inutilement ce que la femme gagne, elle peut, tout en restant avec lui, garder pour elle le fruit de son travail, en renonçant à son droit de se faire nourrir par lui [V. p. 185 et 304]. C'était la séparation de biens sans la séparation de corps; les docteurs du Thalmud n'ont jamais admis la séparation de corps sans le divorce. C'était une loi d'une grande portée qui assurait le bien-être de toutes les femmes mariées [attendu que toutes pouvaient se nourrir de leur travail, v. tome V, p. 65, note], quand elles avaient le malheur d'être mariées à des paresseux, des parasites et fainéants, qui vivant du travail de leurs femmes, les laissaient dans le besoin et dans le dénûment.

17) S'il y avait contestation entre les époux au sujet

du devoir conjugal, les tribunaux païens de l'antiquité employaient l'épreuve mentionnée dans la collection des œuvres d'Hippocrate, où l'on lit: « Si une femme n'a pas conçu, et que vous vouliez savoir si elle peut devenir féconde, enveloppez-la d'un manteau et faites-lui des fumigations par en bas. Si l'odeur vous paraît arriver à travers son corps jusqu'à ses narines et à sa bouche, sachez que ce n'est pas d'elle que dépend la stérilité. » [V. plus bas, p. 86 et 87.] Les docteurs du Thalmud ne voulaient jamais employer de procédés pareils (quoiqu'une légende raconte, traité Jebamoth, fol. 60, qu'on les aurait employés dans la plus haute antiquité dix siècles avant l'époque thalmudique). Ils déclaraient que dans les procès pareils il fallait croire la femme (V. p. 88). C'est par un sentiment analogue que rab Hamnouna dit: « Si une femme assure que son mari lui a donné une lettre de divorce, elle est crue, car on admet pour certain [*hazakah*] qu'une femme n'oserait pas inventer de choses pareilles en présence de son mari » [V. traité Ghitin, fol. 64, verso; Nedarim, fol. 91, recto]. Ces deux sentences rendent témoignage aux vertus des femmes en Israël.

18) Si le mari épouse une 2e femme sans le consentement de la première, celle-ci peut exiger la lettre de divorce et la *khethoubah* [V. p. 89].

19) Enfin il arrive souvent qu'un mari rend sa femme très malheureuse, et que celle-ci, tout en se décidant à se séparer de lui, désire cependant, soit par délicatesse, soit par toute autre cause, obtenir la séparation sans divulguer les motifs de sa décision. Dans ce cas il lui suffit de déclarer qu'elle s'est décidée à se séparer de son mari; et si après des tentatives faites pen-

dant douze mois pour la faire changer d'avis, elle persiste à réclamer la séparation, le mari est obligé de lui donner la lettre de divorce, mais dans ce cas elle n'a pas de *khethoubah* (V. plus bas, p. 188).

20) D'autre part, le mari pouvait à son tour donner à sa femme la lettre de divorce sans être obligé d'en donner le motif (V. plus bas, p. 395) ; il va sans dire qu'alors il devait lui payer la *khethoubah* entière. Cependant il pouvait retrancher certaines sommes de la *khethoubah* de sa femme, si elle lui avait fait les torts mentionnés plus bas (p. 187) ; et il y avait aussi des cas où il pouvait divorcer avec elle et être complètement dispensé de lui faire le moindre paiement (V. p. 205 et 206).

Comme il y avait des causes variées de divorce, la femme divorcée n'était plus méprisée à l'époque thalmutique, comme elle l'était du temps biblique, quand l'adultère en était la cause unique; ainsi le Thalmud recommande de nourrir sa femme divorcée, si elle est pauvre [1].

[1] Les docteurs du Thalmud ont maintenu la défense biblique faite au prêtre d'épouser une femme divorcée, sans la motiver par l'humiliation de la femme, qui n'existait plus à leur époque, mais uniquement par respect pour la parole biblique. Ainsi étendaient-ils la défense à la femme *haloutsah*, celle qui a été refusée par le frère de son mari mort sans enfants, et auquel elle a fait subir la cérémonie du déchaussement [Deutéronome, XXV, 9]; la cérémonie du déchaussement ayant pour but de répudier une femme qui était destinée à devenir son épouse, était assimilée à la lettre de divorce, qui a un but analogue. Ils ont également défendu au prêtre de reprendre sa propre femme après avoir divorcé avec elle. On voit que la défense faite au prêtre d'épouser une femme divorcée, étendue à sa propre femme et à la *haloutsah*, a dû par cela même perdre le caractère d'humiliation qu'elle avait à l'époque mosaïque.

Il n'est pas inutile de faire remarquer que les docteurs du Thalmud faisaient une grande différence par rapport aux enfants issus des cohabitations défendues, entre celles qui étaient défendues seulement aux prêtres, et celles qui l'étaient pour tous les Juifs. L'enfant issu d'une cohabitation défendue à

Malgré tant de causes qui pouvaient amener la séparation des époux, le divorce était très rare en Israël à l'époque thalmudique (V. p. 107), et rabbi Johanan blâmait fortement le mari qui divorçait avec sa femme (V. p. 395), s'il n'y était pas forcé par les circonstances.

D) La femme libre, veuve ou divorcée.

21) La veuve et la femme divorcée avaient une *khethoubah*, elles rentraient en pleine possession de leurs biens *mélog*. La veuve surtout avait des droits très importants sur les biens laissés par son mari. Elle avait le droit d'être nourrie et entretenue des biens de l'héritage. Elle pouvait garder le logement qu'elle avait du vivant de son mari. Elle pouvait réclamer le même personnel domestique, les mêmes commodités et le même luxe qu'elle avait avant la mort de son époux (V. p. 299 et 300).

22) Si la femme a apporté au mari en dot des objets importants, s'il divorce ensuite avec elle, et si elle veut qu'il lui rende les objets, tandis que le mari veut les garder et lui en donner la valeur, rab Joudah et rab Nahaman disent que le mari doit rendre ces objets à la femme, car elle a le droit d'exiger qu'on lui rende les objets qui lui sont chers comme souvenir de sa famille (V. p. 89).

23) Les filles orphelines avaient le droit d'être nourries

---

tous les Juifs s'appelait *mamzer*, bâtard, ou [quand il s'agit d'une défense d'un degré inférieur] *passoul*, incapable [incapacité religieuse]. L'enfant issu d'une cohabitation défendue seulement au prêtre s'appelait *halal*, au féminin *halalah*, profané [incapable d'accomplir les fonctions d'un prêtre]; il n'était donc pas frappé de l'incapacité religieuse comme le bâtard ou le *passoul*. Si donc un prêtre épousait une femme divorcée, l'enfant issu de ce mariage n'était pas un bâtard, et il n'était frappé d'aucune incapacité religieuse [à l'exception de la prêtrise]; ce qui pourrait servir d'une preuve de plus qu'à l'époque thalmudique la défense en question n'avait plus le caractère humiliant pour la femme divorcée.

des biens de l'héritage chez leur frère. Mais si la mère veut garder ses filles chez elle, le fils héritier est obligé de les nourrir chez leur mère (V. p. 298) ; car la mère a le droit de garder sa fille chez elle.

24) Les femmes étaient très respectées en Israël, et la veuve continuait à administrer les biens du défunt, comme elle le faisait du vivant de son mari (V. tome IV, p. 282 et 319) ; la veuve n'y avait aucun droit, mais les mœurs et l'usage le voulaient ainsi. La ghemara dit que quand il s'agissait d'une question de dignité, les Juifs voulaient avant tout sauvegarder l'honneur de leurs femmes, quand même leurs propres enfants en souffriraient. (V. p. 145).

Quand des hommes et des femmes venaient pour quelque affaire, Rabba expédiait d'abord les dernières, car c'est une humiliation pour les femmes d'être obligées d'attendre (p. 99). Si un homme et une femme ont besoin d'être nourris, l'homme passe avant la femme ; mais s'ils demandent tous les deux à être vêtus, la femme passe avant l'homme (V. tome V, p. 138).

25) Beaucoup de lois ont été établies par les docteurs du Thalmud en faveur de la dignité de la femme (V. p. 246, 283, et tome V, p. 68).

26) Enfin, au point de vue religieux les femmes sont dispensées de presque tous les rites qu'il faut observer à un temps fixe (V. p. 410), car dans le moment fixé pour les rites la femme peut avoir besoin de s'occuper de son ménage ; dans les réunions mixtes l'enfant doit suivre la religion de sa mère. (V. p. 68 et 81).

IV

Les rapports des Juifs avec les païens.

On sait qu'il y a dans le Thalmud des passages admirables de tolérance, mais on en trouve d'autres qui semblent indiquer une tendance hostile, et dont nos ennemis s'emparent pour nous attaquer. Les amis du judaïsme se défendent en passant sous silence ces passages et en s'appuyant sur les premiers, ou bien ils cherchent des circonstances atténuantes dans les persécutions assez fréquentes qui ont aigri le caractère de nos ancêtres. D'autres se défendent en disant qu'on ne doit tenir compte que des passages de tolérance et de charité envers les hommes de tous les cultes, passages conformes à l'esprit biblique et thalmudique, et non pas de paroles contraires dites il y a dix-huit siècles, dont le sens nous échappe, et dont nous ne connaissons pas l'occasion et les circonstances dans lesquelles on les a prononcées. Dans le Nouveau Testament aussi il y a des passages où des villes entières sont maudites [Mat., XI, 21, 23] et où l'on refuse aux païens les moyens nécessaires à la guérison de leurs enfants, voulant les réserver exclusivement pour les Juifs, que Jésus appelle les enfants de la maison, en considérant les païens comme des chiens [Matt., XV, 26; Marc, VII, 27]. « Si ton frère a péché contre toi... regarde-le comme un païen. » [Matt., XVIII, 17.] Cependant les chrétiens disent avec raison : Nous laissons aux

théologiens le soin d'interpréter ces paroles d'intolérance, et nous prenons pour modèles à suivre d'autres passages pleins de charité. Les défenseurs du judaïsme disent la même chose du Thalmud : Nous ne connaissons pas les circonstances dans lesquelles chaque parole a été prononcée, et nous ne prenons pour modèles à suivre que les sentences pleines de charité qui sont applicables à tous les hommes et dans toutes les occasions.

Quant à *moi*, je n'ai pas fait un choix de certains passages, je cherche à les expliquer *tous* sans en excepter aucun. On remarquera d'abord quelles étaient les opinions que les docteurs du Thalmud et leurs contemporains israélites se faisaient de leurs voisins païens, et quels étaient leurs rapports avec les non-Juifs. On verra ensuite quelles étaient les lois que le Thalmud a établies concernant les païens; enfin, on trouvera une nouvelle interprétation des passages qu'on accuse d'intolérance.

Voyons d'abord quelles étaient les dispositions d'esprit des Israélites envers leurs contemporains païens, et nous pourrons en même temps en tirer des conclusions sur celles des païens envers les Juifs. On lit dans une beraïtha : « Rabbi Akiba disait qu'il aimait les Mèdes à cause de leur manière de vivre polie et convenable. » On lit dans une autre beraïtha : « Rabban Gamaliel dit : « J'aime les Persans, car ils sont polis et convenables dans toutes leurs actions. » [V. plus bas, p. 2 et 3.] « Le chef de l'exil fit devant rab Schescheth l'éloge des Persans à cause des règles de convenance et de politesse qu'ils observaient pendant leurs repas. » [P. 7.] On lit dans une beraïtha : « Quand on voit un savant païen, on doit dire : Béni soit le nom de Dieu, qui a donné de la sagesse à ceux qu'il a créés. Quand on voit un souverain païen, on doit dire :

Béni soit le nom de Dieu qui a donné de la majesté à ceux qu'il a créés. » [P. 9.] Rabbi Joudah fit l'éloge des Romains [p. 27, note]. Rabbi Nathan dit qu'il est défendu de faire commettre à un païen un péché à son insu [p. 35]. On demanda à rabbi Eliezer, fils de Zadok : Pourquoi les femmes converties au judaïsme sont-elles très recherchées, tandis que les esclaves affranchies ne trouvent pas si facilement à se marier? Il a répondu qu'on veut bien épouser les premières, parce qu'elles étaient chastes avant la conversion [V. traité Horjoth, fol. 13, recto]. Rab Joseph dit : « Si un Juif achète un champ d'un païen, et si ce champ avait d'abord appartenu à un autre Juif, celui-ci ne peut pas prétendre que le païen lui avait extorqué la vente du champ par violence; car les païens de Babylone ont des tribunaux, et le Juif aurait pu porter plainte devant ces tribunaux contre le païen qui aurait voulu lui faire du tort. » [V. plus bas, p. 389.] Les pieux docteurs du Thalmud aimaient à exalter les grandes vertus qu'ils avaient remarquées chez certains païens, pour les présenter aux Juifs comme modèles à suivre, quoiqu'ils eussent pu trouver chez leurs coreligionnaires également des exemples illustres. C'est ainsi que la Ghemara rapporte de nombreux exemples de piété filiale attribués à rabbi Triphon, Abimé et autres. Cependant rab Oula aima mieux citer, comme exemple à suivre, la piété filiale du païen Dama, fils de Nethinah [p. 413 et 415].

Rabbi Johanan se levait devant des vieillards païens, en disant qu'il faut leur montrer du respect, car ils ont beaucoup souffert dans leur vie. Abayé leur donnait la main pour les appuyer [p. 415]. Rab Hisda saluait les passants païens avant qu'ils l'aient salué. Rab Khahana saluait les païens en les appelant *mar*, un titre qu'on don-

nait aux plus illustres savants en Israël en les abordant [p. 393]. La mischnah dit : Pourquoi Dieu n'a-t-il créé qu'un seul homme qui devait peupler toute la terre? Pour que personne ne puisse dire à l'autre : Je suis du sang noble et tu ne l'es pas. » [V. traité Synhedrin, fol. 37, recto.] L'auteur de la Sapience dit que Dieu aime les païens pour deux motifs, d'abord parce qu'ils sont ses créatures, et ensuite parce qu'ils sont des êtres faibles et qu'il est tout-puissant [Sapience, IX, 24-27].

Ainsi les relations des Juifs avec les populations païennes étaient des plus amicales [à l'exception des cas isolés mentionnés dans le Midrasch Eikhah et ailleurs]. Cela ne pouvait pas être autrement, et on aurait pu l'admettre *a priori* sans autre preuve historique, puisque :

a) D'abord les populations païennes et leurs prêtres n'avaient aucun goût pour la conversion.

b) Ensuite les Juifs exerçaient l'agriculture et les autres professions que les païens exerçaient également. On sait que dans le temps moderne la haine contre les Juifs est surtout forte dans les pays où leur manière de vivre est différente de celle de leurs concitoyens, les premiers s'occupant principalement du commerce et les derniers surtout de l'agriculture. Il en aurait été exactement de même si les premiers s'occupaient de l'agriculture et les derniers du commerce. Les anciens Polonais punissaient le noble qui travaillait la terre ou celui qui faisait le commerce; et ils avaient raison. Si les nobles avaient les mêmes occupations que les paysans et les Juifs, il se serait vite fait un rapprochement tel des diverses classes entre elles, que la noblesse aurait perdu tous ses privilèges, et que les paysans et les Juifs seraient devenus citoyens jouissant

de tous les droits et de toute la considération des nobles.

c) Une autre cause puissante de haine et de mépris contre les Juifs des temps modernes, c'est l'humiliation de ceux-ci par des lois oppressives et avilissantes, qui ont pesé d'une manière *constante* sur la nation d'Israël et dont les autres populations étaient exemptes; de sorte que l'émancipation des Juifs est le moyen unique de faire partout disparaître la haine et le mépris. Cette constance d'une opression systématique était inconnue à l'époque thalmudique; de là la locution habituelle des docteurs du Thalmud : *gzerahabida debatla* [V. traité Khethouboth, fol. 3]. Le décret de persécution n'a qu'une durée éphémère; d'habitude il est vite oublié ou annulé.

d) Enfin Juifs et païens étaient également opprimés par les despotes de Rome ou de l'Asie, et la communauté des souffrances rapprochait les divers peuples l'un de l'autre, qui n'avaient de haine que contre l'ennemi commun, les fonctionnaires rapaces et leurs sbires, comme on le verra tout à l'heure.

V

Lois mosaïques concernant les païens.

Moïse a dit : « Le païen étranger sera comme le citoyen ; tu l'aimeras comme toi-même, car vous étiez étrangers vous-mêmes dans le pays d'Égypte. » [Lévitique, XIX, 34.]

« La même justice sera pour vous tous, pour le païen étranger et pour le citoyen, car je suis Jéhovah votre Dieu à tous. » [Lévitique, XXIV, 12.]

« Les mêmes ordonnances seront pour le païen étranger comme pour vous. Les mêmes lois [*thorah*] et les

mêmes droits [*mischpat*] seront pour vous et pour le païen étranger. » [Nombres, XV, 15 et 16.]

« Dieu fait droit à l'orphelin et à la veuve, et il aime l'étranger païen, puisqu'il lui donne le pain et les vêtements. Vous aimerez donc aussi l'étranger païen, car vous étiez étrangers vous-mêmes dans le pays d'Égypte. » [Deutéronome, X, 18 et 19.]

« Tu ne délivreras point à son maître l'esclave [païen] qui se sera sauvé auprès de toi, mais il demeurera auprès de toi dans l'endroit qu'il aura choisi, et tu ne le molesteras point. » [Deutéronome, XXIII, 16 et 17.]

« Tu ne feras pas de tort à l'ouvrier pauvre, qu'il soit ton frère ou qu'il soit un païen étranger, mais tu lui donneras le salaire le jour même qu'il aura travaillé, car il est pauvre et sa vie en dépend; s'il [le pauvre Juif ou païen] crie à Dieu contre toi, tu auras un péché. » [Deutéronome, XXIV, 14 et 15.]

« Vous n'opprimerez point le païen étranger, car vous savez ce que c'est que d'être étranger, puisque vous étiez vous-mêmes étrangers dans le pays d'Égypte. » [Exode, XXIII, 9.]

« Vous établirez des villes de refuge pour celui qui aura tué quelqu'un par mégarde. Ces villes serviront de refuge aux enfants d'Israël et au païen étranger. » [Nombres, XXXV, 11-15.]

« J'ai commandé à vos juges, disant : Ecoutez les démêlés et rendez les jugements justes dans les procès qu'un homme aura avec son frère ou avec un païen étranger. » [Deutéronome, I, 16.]

Voici les lois mosaïques pour *la charité* :

« Quand vous ferez la moisson de vos terres, vous n'achèverez pas de moissonner le bout [*peah*] de votre

champ, vous ne glanerez pas ce qui restera à cueillir [*leket*] de votre moisson, vous ne grappillerez pas [*oleloth*] vos vignes, et vous ne recueillerez pas les grains tombés [*peret*], mais vous laisserez tout cela au pauvre et au païen étranger ; car je suis Jehovah, votre Dieu à tous. » [Lévitique, XIX, 9 et 10.]

« Tous les trois ans, tu prendras toutes les dîmes de tes fruits de cette année-là, et tu les mettras dans tes portes, pour que le lévite, l'étranger païen, l'orphelin et la veuve viennent en manger et s'en rassasier. » [Deutéronome, XIV, 28 et 29.)

Ici le païen a les mêmes droits que le lévite.

VI

Lois thalmudiques concernant les païens.

Les lois mosaïques en faveur des païens ont pris un développement considérable à l'époque thalmudique ; les docteurs du Thalmud, en fidèles et zélés gardiens de la loi, l'ont développée dans l'esprit de Moïse. Citons d'abord deux passages des célèbres commentateurs du Thalmud, concernant le serment des païens et leurs témoignages devant les tribunaux juifs.

Les célèbres commentateurs du Thalmud, connus sous le nom de *Thossephoth*, disent que d'après les lois thalmudiques un tribunal juif peut déférer un serment à un païen, qui le prêterait au nom de sa divinité ; et à plus forte raison, ajoutent les *Thossephoth*, un chrétien est admis par la loi rabbinique de prêter serment au nom de la Trinité devant des juges israélites. [V. ma Législation du Thalmud, t. V, p. 324 et 325.]

Le célèbre commentateur Mordekhaï cite du Livre de sagesse (*sepher ha-hokhmah*) le passage suivant : « D'après la loi mosaïque, les païens sont capables de témoigner comme les Juifs. On n'acceptait pas de témoignage de ceux qui étaient des brigands; mais ceux qui pouvaient inspirer confiance pouvaient témoigner, et on accepte leur témoignage comme celui des Juifs. » Le même commentateur ajoute : « Mon maître rabbenou Jakar disait que les païens qui sont connus pour des hommes véridiques sont capables de témoigner comme les Juifs. » (V. plus bas, p. 330.) Les docteurs ne rejetaient le témoignage des païens que dans les questions religieuses ou dans les cas où il s'agissait d'une loi juive que les païens n'admettaient pas (V. ma Législation, t. II, p. 39); ou bien ils refusaient de reconnaître les actes païens pourvus des signatures des hommes qui ne savaient pas signer, et qui ne faisaient que remplir d'encre les lettres de leurs noms qu'on leur avait découpées dans le parchemin; car, comme l'a dit rabban Simon, fils de Gamaliel, les signatures des témoins juifs obtenues de cette manière n'ont aucune valeur non plus (V. p. 331), et rab Khahana a puni un Juif de la peine du fouet pour une signature pareille (V. p. 349). D'autre part, dit la ghemara [V. traité Ghitin, fol. 10), si une lettre de divorce a deux signatures, dont la première est celle d'un païen et la deuxième celle d'un Juif, on accepte les deux signatures; car on peut supposer que le païen était un homme lettré et qu'il savait signer lui-même son nom; autrement on n'aurait pas mis sa signature avant celle du Juif qui savait signer [V. p. 329-336].

Quant à l'usure, j'ai déjà établi par des preuves nombreuses, dans mon tome III [Introduction, p. XXVIII-XXXIII],

que la loi mosaïque et rabbinique a défendu à un Juif de prêter à usure à un païen. On m'a attaqué à ce propos et on m'a objecté une mischnah. On a oublié que c'est un des plus grands docteurs de son époque, rab Nahaman, qui dit expressément qu'il est défendu à un Juif de prêter à usure à un païen [V. traité Baba metzia, fol. 70, verso]; on a oublié aussi que ce rab Nahaman connaissait la mischnah en question et qu'il l'expliqua très bien [V. ma Législation, t. III, p. 302]. On sait que le Thalmud admet la règle générale, qu'il faut toujours suivre l'opinion de rab Nahaman en matière de législation civile [*hilkhatha khe-rab Nahaman bediné*] [1].

---

[1] D'où vient que l'idée soit assez répandue, que Moïse et le Thalmud aient permis de prêter à intérêt à un païen? En voici à mon avis l'origine.

Il y a deux lois civiles établies par Moïse, qui sont devenues impraticables dans le courant des siècles :

1) Moïse a établi la loi de la prescription de toutes les dettes dans l'année de la *schemitah* [V. p. 15]. Cette loi était devenue impraticable déjà à l'époque de Hillel, longtemps avant la rédaction de la mischnah. Qu'a-t-on fait? Ne voulant pas simplement transgresser une loi mosaïque, on cherchait à satisfaire à cette loi par la formalité d'écrire un *prosboul* [V. p. 16], ou bien le débiteur allait porter l'argent chez le créancier; celui-ci, pour satisfaire à la loi, disait qu'il ne pouvait pas l'exiger à cause de la *schemitah;* le débiteur insistait et le créancier finissait par recevoir son argent. Que faisait-on, si le débiteur était un païen qui ne voulait pas se prêter à ces formalités imaginées par respect pour la loi mosaïque? Si le débiteur était un païen, on ne se soumettait à aucune formalité et on exigeait purement et simplement le payement de la dette malgré la *schmitah.* D'où l'on peut conclure que Moïse n'a établi la prescription de l'année de la *schmitah* que pour le débiteur juif qui n'avait pas de récolte cette année, et non pas pour le païen qui travaillait aux champs cette année comme les autres. Cette conclusion est juste et conforme aux paroles bibliques [Deutéronome, XV, 3].

2) Moïse a défendu aux créanciers juifs de prendre le moindre intérêt d'un débiteur juif ou païen. Cette loi était encore praticable à l'époque thalmudique, quand les Juifs s'occupaient exclusivement de l'agriculture. C'est pourquoi le Thalmud défend aussi sévèrement que la Bible de prendre le moindre intérêt d'un débiteur juif ou païen. Ce n'est que dans le moyen âge, où les Juifs sont devenus un peuple presque exclusivement commerçant, que la dé-

On lit dans une beraïtha : « Si un Juif a fait à un païen ou à un esclave païen le tort qui entraîne la peine du fouet ou celle de l'internement dans les villes de refuge, il est condamné à subir ces peines, comme s'il l'avait fait à un Israëlite. » [V. traité Makhoth, fol. 8, verso.] Rabba dit que si un païen a un procès avec un Juif devant un tribunal païen, et que deux autres Juifs puissent déposer un témoignage en faveur du païen, ils sont obligés de le faire [V. traité Baba Kama, fol. 114, recto]. La loi rabbinique défend de tromper un païen, quand même celui-ci n'en subirait aucun dommage matériel [V. t. V, p. 314].

On lit dans la mischnah : « La loi mosaïque ordonne aux cultivateurs de laisser les pauvres prendre les épis qui tombent [*leket*], ce que le moissonneur a laissé par oubli [*schikhehah*], et de leur abandonner un petit coin du champ [*peah*]. Les pauvres païens ont les mêmes droits à toutes ces aumônes que les Juifs [V. p. 392]. Une beraïtha dit qu'il faut donner aux pauvres païens, comme

fense mosaïque et thalmudique de prêter à intérêt était devenue impraticable. Le commerce ne peut pas exister sans crédit à intérêt. Comme il ne s'agit pas ici d'une loi religieuse, mais d'une loi civile et économique, elle tomba en désuétude par la force des choses, et les Juifs commençaient à emprunter et à prêter à intérêt à leurs coreligionnaires aussi bien qu'aux non-Juifs. Seulement, quand un Juif empruntait ou prêtait à intérêt à un coreligionnaire, le créancier et le débiteur, étant tous les deux Israélites, cherchaient à satisfaire à la loi mosaïque par la formalité qu'on appelait *hether sekoukim* ou *hether yska* [V. l'explication dans ma Législation, tome III, Introduction, p. XXXIII et XXXIV]. Quand on prêtait à un non-Juif, le débiteur ne voulant pas se prêter à la formalité en question pour satisfaire à une loi mosaïque, on était obligé de s'en passer. De là l'usage de prêter à un non-Juif sans aucune formalité, comme si Moïse ne l'avait jamais défendu, et de ne prêter à un Juif qu'après avoir satisfait à la loi mosaïque par le moyen de la formalité en question. De là aussi l'erreur, comme si la défense mosaïque ne s'appliquait pas à celui qui prête à un païen.

aux Juifs, la nourrriture, l'habillement et la dot pour leurs pauvres filles qui se marient. Il faut faire des visites aux malades païens comme aux Juifs. Il faut s'occuper de l'enterrement des morts païens, faire leur oraison funèbre et consoler les survivants dans leur deuil [V. *ibidem*].

Rabbi Johanan se levait devant des vieillards païens, en disant qu'il faut leur montrer du respect, car ils ont beaucoup souffert dans leur vie. Abayé leur donnait la main pour les appuyer. Rabba et rab Nahaman envoyaient leurs serviteurs aux vieillards païens pour les appuyer [V. p. 415].

VII

Gher et thoschab dans la Bible.

Il me reste maintenant à parler des païens selon le Thalmud, au point de vue religieux. Mais avant tout il faut connaître les décisions bibliques sous ce rapport, et comprendre la signification des mots *gher* et *thoschab*, employés dans l'Ecriture. Le mot *gher* signifie, selon son étymologie, un homme qui ne demeure que depuis peu de temps dans le pays, par conséquent un étranger nouvellement arrivé ou un homme qui n'a pas de séjour fixe dans le pays. Le mot *thoschab*, dérivé du verbe *jaschob*, semblerait indiquer un homme fixé dans le pays sans être un de ses citoyens, par conséquent un étranger qui a dans le pays une demeure fixe ; car le citoyen du pays porte le nom de *joscheb haaretz*, habitant du pays. Cependant, malgré l'étymologie, les deux mots *gher* et *thoschab* sont souvent considérés comme synonymes, puisque Abraham, en se trouvant dans le pays des Héthites, leur dit qu'il

était *gher* et *thoschab* [Genèse, XXIII, 4], et le mot *gher* s'applique souvent aussi à l'individu qui demeure longtemps dans le pays, et même aux étrangers qui y sont depuis plusieurs siècles, puisqu'il est dit que les Hébreux étaient *gherim* dans le pays d'Égypte [Lévitique, XIX, 34; Deutéronome, XXIII, 9. V. aussi Lévitique, XXV, 23]. On appelait NOKHRI le païen qui ne faisait que passer dans le pays d'Israël et qui n'y demeurait pas [I Rois, VIII, 41]; mais les étrangers qui y demeuraient s'appelaient *gherim* ou *thoschabim*, au singulier *gher* ou *thoschab*.

Les *gherim* étaient très nombreux parmi les Israélites, puisque l'Écriture a cru devoir établir un grand nombre de lois à leur égard, et qu'elle en parle très souvent. Du reste, il est dit expressément : « Un mélange considérable [de non-Juifs] est sorti [de l'Égypte] avec eux » [Exode, XII, 28], et à l'époque de Salomon il y en avait en Palestine cent cinquante-trois mille et six cents [II Chronique, II, 16]. Des étrangers vivant en si grand nombre dans le petit pays de Palestine [pays exclusivement agricole], sans posséder de champs [l'unique richesse du pays], devaient être pauvres. En effet, Moïse met toujours le *gher* au même rang que l'orphelin et la veuve, pour recommander de faire l'aumône au *gher* païen comme aux malheureux Israélites. Ce n'est pas cependant l'aumône qui pouvait les faire vivre : ils faisaient toutes sortes de travaux pour gagner la vie; ils coupaient du bois, ils étaient porteurs d'eau, et faisaient tout ce qu'on demandait, comme les journaliers de notre époque. Moïse dit aux Hébreux : « Vous êtes là tous avec vos femmes, vos enfants, et tous tes *gherim*, depuis tes bûcherons jusqu'à tes porteurs d'eau. » [Deutéronome, XXIX, 9 et 10.] C'était une locution en usage à l'époque biblique, de dire des

journaliers, des hommes de peine, qu'ils sont des bûcherons ou des porteurs d'eau, ce qui veut dire que ces individus faisaient toute espèce de travaux qu'on leur commandait, pour qu'ils pussent gagner ainsi leur vie, n'ayant aucune fortune et aucun autre moyen de pourvoir à leur existence.

Ceci explique comment les *Ghibéonites* sont devenus bûcherons et porteurs d'eau ; ce n'était pas pour les punir que Josué leur aurait imposé cette position humiliante. Au contraire, Josué et les chefs de la nation d'Israël leur ayant accordé par serment la vie sauve, les avaient laissés vivre sans leur faire le moindre mal. Mais leurs champs faisant partie du pays qui devait être distribué au peuple d'Israël, ils n'avaient plus de quoi subsister, et ils étaient obligés, pour gagner leur vie, de travailler comme des journaliers ou des hommes de peine, ou, selon l'expression biblique, comme bûcherons et porteurs d'eau [Josué, IX, 21]. Ceci explique aussi comment Moïse a pu parler des bûcherons et des porteurs d'eau avant que les *Ghibéonites* le soient devenus à l'époque de Josué; car il y avait à toutes les époques, en Israël, des bûcherons et des porteurs d'eau, comme il y avait ailleurs toujours des journaliers et des hommes de peine. Ceci explique enfin pourquoi Moïse, en recommandant le repos, n'oublie pas les *gherim*, parce que ces pauvres *gherim* travaillaient beaucoup pour subvenir à leurs besoins. « Le septième jour tu ne feras aucun travail, ni toi, ni ton fils..., ni ton *gher*. » [Deutéronome, V, 14.] Le 7ᵉ mois, le 10ᵉ du mois.... vous ne ferez aucun travail, ni le citoyen, ni le *gher*. » [Lévitique, XVI, 29.]

Un grand nombre de ces *gherim*, an lieu de vivre au jour le jour en attendant du hasard la rencontre d'un in-

dividu qui lui commanderait un travail quelconque, et de courir ainsi le risque de rester souvent sans ouvrage, cherchaient à se louer comme domestiques ou serviteurs, pour un certain temps, chez des bourgeois qui les nourrissaient, les habillaient [1] et les entretenaient. Il y avait donc en Israël des domestiques libres, car tous ces *gherim* devenus domestiques n'étaient pas des esclaves, puisqu'ils pouvaient quitter leur maître quand ils voulaient. On les appelait parfois *ebed* [Josué, IX, 23], car d'une part, un pauvre domestique qui a bien le droit de quitter son maître, mais qui ne peut pas le faire s'il n'a pas de quoi vivre, est presque un esclave; et d'autre part le mot *ebed* n'indique pas toujours un véritable esclave, mais très souvent un simple serviteur à gage, ou même un individu indépendant, qui rend des services par complaisance ou par politesse; ainsi Jacob dit à son frère Ésaü, qu'il est son *ebed*, serviteur [Genèse, XXXIII, 5]. Mais le terme propre de ces domestiques *loués* est dans le Thalmud *sakhir ve-lakit* [V. traité Babba Kama, fol. 104, recto], et dans la Bible *sakhir ve-thoschab* [Lévitique, XXII, 10; XXV, 6], ou *thoschab ve-sakhir* [Exode, XII, 44].

Le *gher* ou le *thoschab* dont je viens de parler est bien resté païen, l'État israélite ayant toujours été très tolérant envers les cultes étrangers. La Bible le dit expressément dans deux endroits. Dans un passage on voit que le *gher* n'était pas soumis à la circoncision et il n'était pas obligé de faire la pâque, cette cérémonie éminemment

[1] Chaque bourgeois habillait ses domestiques selon son rang; puisqu'on discute dans le Thalmud la question de savoir, si les domestiques quittant leur maître, peuvent garder ou non les vêtements que celui-ci leur a donnés selon son rang.

juive et nationale, puisqu'elle est faite en souvenir de la délivrance du peuple et de sa constitution en nation indépendante. Voici ce passage : « Un étranger [*ben nekhar*] « ne mangera pas de l'agneau pascal..., un *thoschab vesakhir* [le *thoschab* dont je viens de parler] n'en mangera « pas non plus.... Si un *gher* veut faire la pâque, il doit « d'abord se soumettre à la circoncision pour pouvoir alors « [*az*] le faire et être considéré comme l'ancien habitant « [*ezrah*] du pays [comme un véritable Israélite]. Aucun « homme incirconcis [même un Juif qui par une cause « quelconque, comme une maladie, etc., n'a pas pu subir « la circoncision], n'a le droit de manger de l'agneau « pascal. La même loi sera donc appliquée aux Juifs [*ezrah*] « et au *gher* » [Exode, XII, 43-49], c'est-à-dire que le Juif et le *gher* ne pourraient manger de l'agneau pascal qu'à la conditon d'être circoncis. Il en résulte que le *gher* n'était pas obligé de subir la circoncision, s'il n'avait pas l'intention de faire la pâque, et qu'il ne faisait la pâque que s'il voulait bien le faire. Il en résulte aussi, que le *thoschab vesakhir* n'était pas circoncis non plus, puisqu'il ne devait pas manger de l'agneau pascal. Dans un autre endroit, la Bible répète les mêmes dispositions d'une manière plus brève : « Si un *gher* demeure avec vous et « s'il veut faire la pâque, il doit la faire selon les lois de « la pâque ; les mêmes lois seront applicables à vous et au « *gher* » [Nombres, IX, 14]. C'est-à-dire : le Juif et le *gher* doivent être circoncis s'ils veulent manger de l'agneau pascal, comme il est dit dans le passage de l'Exode, le Juif ou le *gher* après s'être circoncis, le mangerait le quinzième jour du deuxième mois s'il ne pouvait pas le faire le quinzième de *nissan*, le juif et le *gher* le mangeront avec les *matzoth* et le *maror*, et enfin le Juif et le

gher le mangeront dans la nuit du quinzième jour, et ils n'en briseront pas les os [comme il est dit dans le même passage des Nombres, IX, 10-12]. Ainsi le passage des Nombres ne parle que d'un *gher* qui *veut bien* faire la pâque, mais il *ne le force pas* de le faire; autrement ce passage serait en contradiction avec celui de l'Exode que je viens de citer.

Dans un autre passage, la Bible dit expressément qu'un *gher* peut manger ce qui est défendu à un Juif : « Vous ne mangerez d'aucun animal mort de sa mort naturelle [*nebelah*], tu le donneras au *gher*, qui pourra en manger. » [Deutéronome, XIV, 21.]

Le *gher* était donc un *véritable païen*, qui vivait en Palestine parmi les Hébreux, comme homme de peine ou bûcheron ou porteur d'eau ou comme domestique. Cependant son séjour en Palestine et sa position d'homme de peine ou de domestique chez les Hébreux lui imposaient certaines obligations, savoir :

1) Comme il vivait chez les Hébreux qui le nourrissaient pour ses travaux, il ne devait pas manger du pain levé [*hametz*] pendant la fête de Pâques [Exode, XII, 19], puisque Moïse veut non seulement que les Juifs n'en mangent pas, mais aussi que le *hametz* ne se trouve pas même dans leurs maisons [*ibidem*], tandis qu'il était permis de garder dans la maison toutes les autres nourritures défendues. On comprend donc que la défense de *garder* pendant la fête de Pâque le pain levé dans la maison, impliquait la défense de le donner à manger aux *domestiques païens* qu'on devait nourrir pour leurs travaux; tandis qu'un Hébreu pouvait donner à ses domestiques païens toutes les nourritures défendues qu'il pouvait *garder* dans sa maison. Le pain levé faisait donc exception. Une autre

exception faisait la défense de boire du sang. « Le *gher* qui demeure chez vous ne mangera pas du sang » [Lévitique, XVII, 10 et 12]. Pourquoi cette exception? Les versets qui suivent l'expliquent. « Les enfants d'Israël ou le *gher*.... qui tuent un animal, doivent couvrir le sang versé avec de la poussière, car *l'âme étant dans le sang*, j'ai défendu aux enfants d'Israël de manger du sang » [*ibidem*, versets 13 et 14]. On voit donc que le commandement de couvrir le sang est motivé par la défense d'en boire. Cependant Moïse n'a pas commandé de couvrir toutes les autres nourritures défendues; le sang fait donc exception. Non seulement il est défendu d'en boire, mais encore on est obligé de le couvrir de la poussière pour rendre sa nourriture impossible; on avait *horreur* d'une nourriture pareille. On s'explique donc facilement que Moïse étendait aux païens domestiques des Juifs la défense de boire du sang, et le commandement de le couvrir pour en rendre la nourriture impossible [1].

2) Le *gher* qui gagnait sa vie chez les Hébreux devait s'abstenir de blasphémer le Dieu d'Israël [Lévitique, XXIV, 16]. Si le *gher* a péché involontairement [en transgressant une défense applicable aussi aux païens], il peut obtenir son pardon, comme le Juif qui pèche sans le vouloir; la loi concernant le pardon des péchés commis involontairement est applicable au *gher* comme au Juif. Mais si le Juif ou le *gher* commet volontairement l'action

---

[1] Moïse ne permettait pas aux Hébreux de faire travailler pour eux leurs domestiques païens le jour de samedi [*Exode*, XX, 10; XXIII, 12; *Deutéronome*, V, 14], ni le jour du grand pardon [*Lévitique*, XVI, 29]. Ceci n'est pas une défense faite au *gher*, mais une défense faite aux Hébreux de faire travailler pour eux le *gher* [V. traité Jebamoth, fol. 48, verso Thossephoth, article zeh gher thoschab].

qui lui est défendue, par bravade [*bejad ramah*], il blasphème Dieu, et il sera puni [Nombres, XV, 26-30].

On sait que les païens faisaient souvent des sacrifices au Temple de Jérusalem comme les Juifs, tout en restant païens; mais on n'acceptait pas d'un païen ce qu'on refusait à un Juif; ainsi le païen ne pouvait pas offrir au Temple un animal mutilé, et en général, il devait se conformer aux mêmes exigences qu'on imposait aux Juifs, d'autant plus que le *gher* n'était pas obligé d'offrir au Temple quoi que ce soit, et qu'il ne le faisait que quand il le *voulait* [Lévitique, XXII, 18-25; Nombres, XV, 14-16].

Un Juif ne pouvait pas à l'état d'impureté entrer dans le Temple, ni toucher de choses saintes [Nombres, XIX, 13]. Le païen qui voulait entrer dans le Temple, devait se purifier comme les Juifs [*ibidem*, verset 10; Lévitique, XVII, 16] [1].

Enfin s'il voulait offrir un sacrifice à Jehovah, il devait l'offrir au Temple, comme les Juifs, et non pas ailleurs [Lévitique, XVII, 8].

3) Un motif moral a fait défendre aux païens d'offrir en Palestine au *molokh* des sacrifices humains [Lévitique, XX, 2]. « Vous ne commettrez pas ces actions scan« daleuses [*thoeboth*], ni le Juif ni le *gher* qui demeure « parmi vous » [Lévitique, XVIII, 26]. Ces actions scandaleuses [*thoeboth*] sont la pédérastie que l'Ecriture appelle *thoebah* [*ibidem*, verset 22] et l'inceste avec un animal qu'elle appelle *thebel* [*ibidem*, verset 23], action honteuse.

---

[1] On commande ici de se purifier sous peine de commettre un péché si on ne le fait pas; cela veut dire, s'il entre dans le Temple ou s'il touche des objets sacrés avant de s'être purifié.

En somme, le *gher* était un véritable païen, il n'était soumis par la loi mosaïque ni à la circoncision, ni à aucune autre cérémonie religieuse. On lui défendait seulement de se nourrir de sang comme les barbares antiques ou les Esquimaux de nos jours, d'offrir à *Molokh* des sacrifices *humains*, de s'adonner à la pédérastie ou à des rapports avec un animal, et on ne le laissait pas injurier ou mépriser le Dieu d'Israël par le blasphème, ou par un acte de bravade, ou en offrant des sacrifices à Jéhovah d'une façon contraire aux lois établies pour ces sacrifices; mais il n'était nullement obligé d'offrir un sacrifice quelconque à Jéhovah, ni de manger de l'agneau pascal, ni d'observer aucune loi concernant l'impureté, s'il ne voulait pas entrer dans le Temple ou toucher des objets saints. Enfin, le *gher* travaillant comme homme de peine chez les Juifs qui le nourrissaient pour son travail, il ne pouvait pas pendant la fête de Pâques manger du pain levé que les Juifs ne pouvaient pas même *garder* dans leurs maisons. Il est probable aussi, que le *gher*, l'étranger païen qui demeurait en Palestine, devait se conformer aux lois *civiles* du pays établies par Moïse. Il était donc utile qu'il s'engageât à observer ces lois civiles [V. Deutéronome, XXIX, 10] et qu'il les apprît [Deutéronome, XXXI, 12], ainsi que les lois morales susmentionnées.

VIII

Les païens selon le Thalmud au point de vue religieux.

Je veux examiner dans ce chapitre les opinions des docteurs du Thalmud concernant les païens au point de vue religieux. D'après la mischnah les païens auront,

comme les Juifs, leur part dans le monde futur. C'est aussi l'opinion de rabbi Josué, qui exprime cette idée très explicitement dans une beraïtha [V. ma Législation civile, tome V, p. 99].

On sait que d'après les docteurs du Thalmud le mariage était un commandement obligatoire pour tout Israélite; celui-ci devait épouser une femme pour avoir des enfants. Ils n'en dispensaient que ceux qui avaient déjà des enfants. Si un païen a eu des enfants avant de s'être converti au Judaïsme, quoique ces enfants soient restés païens, rabbi Johanan dit qu'il n'est pas obligé de se remarier; car il a déjà satisfait au commandement en question. On est obligé, dit rabbi Johanan, de se marier, parce que le prophète Esaïe dit: « Dieu n'a pas créé le monde pour qu'il soit un désert, mais pour qu'il soit peuplé » [Esaïe, XLV, 18]; or, notre prosélyte a déjà contribué à la propagation de l'espèce humaine, puisqu'il a des enfants païens [V. ma Législation civile, tome V, p. 343].

Rabbi Akiba, le plus célèbre docteur en Israël, avait l'habitude de dire : L'homme [juif ou païen] est la créature bien-aimée de Dieu, puisqu'il a été créé à son image [*ibidem*, p. 155].

De là le principe admirable de tolérance et de souci pour la dignité humaine, principe admis par tous les docteurs du Thalmud sans exception aucune, d'après lequel il est défendu de faire commettre à un païen à son insu un péché. [V. plus bas, p. 35.]

Les païens pouvaient offrir des sacrifices dans le Temple de Jérusalem ou des objets du culte pour les synagogues. [V. plus bas, p. 19, et ma Législation civile, tome V, p. 61.]

Rabbi Elazar dit : Moïse a ordonné d'offrir 70 taureaux [*parim*] en sacrifices d'expiation dans le Temple de Jérusalem pendant les sept jours de la fête des tabernacles, c'était pour que Dieu pardonnât les péchés à tous les peuples païens de la terre. [V. plus bas, p. 54.]

Rab Joseph dit : Un enfant païen devenu prosélyte [avec le consentement de son père, ajoute Raschi] a le droit de déclarer sa conversion nulle et de sortir du judaïsme pour retourner au paganisme, quand il devient majeur.

IX

Les fonctionnaires et les sbires persans et romains.

Jusqu'à présent j'ai cherché à prouver par de nombreux passages tirés de la Bible et du Thalmud, que les Juifs vivaient en général avec leurs voisins païens en bonne harmonie, et que les lois thalmudiques envers les païens étaient, comme celles de la Bible, empreintes de la tolérance la plus parfaite, et du respect dont les docteurs étaient pénétrés pour la dignité de l'homme quel qu'il soit, car, comme dit rabbi Akiba : Tous les hommes, juifs et païens, ont été créés à l'image de Dieu [V. plus haut p. LXXI], et comme l'a dit la Mischnah : Dieu n'a créé qu'un seul homme, *Adam*, dont les enfants devaient peupler toute la terre, pour que tous les hommes se considèrent comme frères, égaux entre eux, et que l'un ne puisse pas dire à l'autre qu'il est du sang plus noble que l'autre [V. p. LV]. Cependant il y a des passages dans le Thalmud dont on pourrait tirer des conclusions contraires. Dans ces passages on parle des païens auxquels on attri-

buait tous les crimes, le vol, le brigandage, même l'assassinat et les vices les plus honteux, et certaines opinions se ressentaient de cette détestable renommée des idolâtres [V. ma Législation civile, tome V, p. 107]. On a vu [dans ma Législation civile, tome II, introduction, p. xxviii] que ces passages ne désignent qu'une certaine classe de païens, et *non pas tous* les païens. Mais quelle était cette classe de païens si *pervers* qu'ils étaient capables de tous les crimes, et si *puissants* qu'on avait peur de les désigner clairement? Avant de répondre à cette question, il faut d'abord examiner la position des Juifs de l'époque thalmudique et leurs relations avec les païens, et surtout avec le gouvernement persan ou romain.

Les Juifs s'occupaient, à l'époque thalmudique, presque exclusivement d'agriculture, et ils habitaient *seuls* leurs pays, il n'y avait guère parmi eux de cultivateurs païens; seulement dans les grandes villes il y avait des *garnisons* de soldats païens. En voici les preuves :

a) Rab Houna dit, qu'il ne faut pas acheter un *hadas* [une des 4 plantes qu'on employait pour la solennité de la fête des tabernacles] d'un païen, car il provient presque toujours du brigandage ; ce païen a enlevé le champ à des Juifs et il en vend les plantes [V. traité Soukhah, fol. 30, recto, et plus bas, p. 53]. Est-ce que les païens de cette époque n'avaient pas de champs à eux ? Les cultivateurs païens ne demeuraient pas parmi les Juifs qui n'avaient parmi eux que la garnison de soldats, lesquels ne possédaient pas de champs.

b) Rabba dit : Quand nous étions chez rab Nahaman, aussitôt que les jours de pâque étaient passés, il nous disait : Allez acheter du pain *hametz* [pain levé] chez les

soldats [*bene hela*]. Il n'y avait donc pas dans la ville d'autres habitants païens que la garnison [V. plus bas, p. 35].

c) Quand les bouchers juifs avaient reconnu qu'un animal était *terepah*, on le faisait connaître au public. Comment le faisait-on? Rab Isaac, fils de Joseph, dit: Un hérault criait: Il y a aujourd'hui de la viande pour les soldats, *bené héla* [V. traité Holin, fol. 94, verso]. Il n'y avait donc pas d'autres habitants païens dans la ville.

On a vu que les Juifs n'étaient guère soumis à des lois exceptionnelles, ils avaient tous les droits de citoyens dans leurs pays; et que si le gouvernement les persécutait par une loi inique [*gezerah*], ils avaient l'habitude de dire : *gezerah abida debatlah*, ces lois oppressives sont d'ordinaire vite abolies [V. traité Khethouboth, fol. 3, verso]. Cependant ils étaient obligés de payer divers impôts, et ils souffraient surtout de l'irrégularité et de l'arbitraire avec lesquels les impôts étaient perçus, ainsi que des abus des fonctionnaires et de la violence de la garnison et des sbires du gouvernement. En voici les preuves.

a) Le gouvernement persan se considérait comme le véritable propriétaire de tous les terrains du pays; les cultivateurs n'étaient que ses fermiers. Il les laissait rester chez eux et jouir paisiblement de leurs récoltes, s'ils en payaient l'impôt foncier à la fin de l'année. Si un cultivateur ne payait pas l'impôt à la fin de l'année, on lui enlevait ses champs et on les donnait à un autre qui en payait l'impôt [V. ma Législation, tome III, p. 321, et tome IV, p. 174 et 175]. L'impôt était tellement considérable que les habitants prenaient souvent

le parti d'abandonner leurs champs au gouvernement [*ibidem*].

b) Il y avait aussi l'impôt par tête. Si un habitant ne s'acquittait pas de cet impôt, on le mettait en prison, ou il prenait la fuite, ou bien on le faisait travailler pour le gouvernement, lequel vendait ces malheureux aux particuliers riches, et prenait le prix de la vente pour l'impôt qu'ils lui devaient [V. *ibidem*, tome III, p. 321, et tome IV, p. 175].

c) Il y avait encore beaucoup d'autres impôts, comme l'ancien impôt qu'on appelait la kouronne [*khlila*] et qui est déjà mentionné dans les livres des Macchabées (V. traité Raba bathra, fol. 8, recto). L'impôt appelé *anguria* [V. ma Législation, tome III, p. 345], c'est-à-dire les fonctionnaires du gouvernement, en voyageant pour l'État, avaient le droit de prendre aux habitants leurs ânes pour tout le temps de leurs voyages, ou bien ils ne les rendaient plus du tout aux habitants. Tantôt les fonctionnaires faisaient des visites domiciliaires pour y rechercher les ânes, tantôt ils s'abstenaient de ces visites, mais en rencontrant un habitant monté sur son âne, ils enlevaient l'âne et laissaient l'habitant continuer sa route à pied [*ibidem*, p. 348]. Si le gouvernement voulait bâtir quelque part un pont, les habitants devaient d'abord lui fournir les matériaux de la construction, et ensuite, le pont étant construit, ils étaient obligés de payer le droit de passer par ce pont (*ibidem*, tome II, p. 508).

d) Tous ces impôts étaient perçus de la manière la plus arbitraire et au hasard. La capitation n'avait rien de fixe, attendu que les naissances, les décès, les immigrations et les émigrations étaient complètement ignorées du gouvernement. L'impôt foncier n'avait rien de fixe non plus,

le gouvernement ne tenait aucun compte de bonnes ou de mauvaises récoltes, il ne connaissait pas même tous les terrains imposables, puisqu'il y avait des cultivateurs qui ne payaient jamais d'impôt foncier, parce que leurs champs étaient entourés de pâturages et ignorés du fisc (*ibidem*, tome IV, p. 175). On sait qu'au moyen âge les princes de la Russie allaient tous les ans en tournée, pour visiter tous les sujets de leurs principautés et recueillir l'impôt en nature au temps de la récolte. Ces princes se faisaient dans ces tournées accompagner par une suite nombreuse de fonctionnaires et de parasites, et tous voyageaient aux frais des pauvres cultivateurs; ce qui avait le triple avantage : de faire honneur au prince, d'empêcher toute résistance des récalcitrants, et d'offrir aux fidèles sujets une excellente occasion de montrer leur amour pour le souverain, en se dépouillant de leurs biens pour remplir les sacs du prince et de ses acolytes. Il en était ainsi sous le gouvernement patriarchal de l'époque thalmudique. Ce sont ces *oukhlassa de-akhoum*, armées de païens, dont parle le Thalmud (traité Berakhoth, fol. 58; v. plus bas, p. 9). Quand ces troupes entraient dans une ville, comme ils ne connaissaient ni le nombre des habitants, ni leurs positions de fortune, ils entraient dans les maisons et dans les champs et prenaient ce qu'ils trouvaient, et les individus présents payaient pour les absents. Si le gouvernement avait par exemple besoin de bois pour construire un pont, ses fonctionnaires, au lieu de faire supporter cette charge à tous les habitants, chacun selon sa fortune, prenaient le bois au premier venu, qui possédait la forêt la plus voisine (V. ma Législation, tome II, p. 508).

Une pareille troupe vint un jour en force pour perce-

voir l'impôt qu'on appelait la *couronne* [*khlila*] ; la moitié des habitants se sauva, les fonctionnaires voulurent alors que ceux qui étaient restés payassent pour les absents ; mais ceux-là s'étant sauvés à leur tour et ne laissant qu'un seul individu qui exerçait le métier de blanchisseur, ils exigèrent que celui-ci supportât à lui seul la charge tout entière ; heureusement il a fini par se sauver comme les autres [V. traité Baba bathra, fol. 8, recto].

Ainsi l'impôt foncier, la capitation, la *khlila*, *l'angaria*, les ponts etc., costituant ce qu'on appelait l'impôt légal, était en réalité un véritable brigandage par la manière dont on le percevait, par l'absence de sa répartition équitable et par de nombreux abus des fonctionnaires. Aussi les percepteurs d'impôt [*mokhessim*, péagers] étaient-ils méprisés et haïs par tous les habitants, juifs et païens. On sait ce que le Nouveau Testament dit des *péagers*, les *mokhessim* du Thalmud. Les péagers, dit le Thalmud, peuvent difficilement réparer leurs méfaits, car ils ont volé à tout le monde [V. ma Législation civile, tome II, p. 373].

Les péagers, agissant comme de vrais tyrans et n'étant soumis à aucun contrôle, augmentaient l'impôt à volonté et violaient les lois de leur pays en dépassant la mesure établie par le gouvernement. Rabba dit ; Les percepteurs du bois pour la construction des ponts n'agissent pas comme le roi l'ordonne. Le roi veut qu'on distribue cet impôt d'une manière équitable entre tous les propriétaires, et les percepteurs coupent tous les arbres dans une seule propriété (*ibidem*, p. 508). On était tellement habitué à ces brigandages officiels, qu'un homme pouvait dire que le percepteur était excusable, attendu que les ha-

bitants auraient pu le prévenir, en s'arrangeant entre eux pour livrer au gouvernement la quantité voulue du bois avant l'arrivée du fonctionnaire (*ibidem*).

L'impunité de ces brigandages et l'absence complète de contrôle avaient encore une autre conséquence. C'est qu'on se permettait de percevoir des impôts sous le moindre prétexte et même sans prétexte aucun. Ainsi quand on lit dans un passage qu'on peut tromper les douaniers, la ghemara l'explique en disant, qu'il s'agit dans ce passage de ces percepteurs rapaces qui n'ont aucune autorisation officielle de percevoir quoi que ce soit, ou de ceux qui prennent plus que la loi ne l'exige (*ibidem*, p. 465 et 470). D'autres s'arrogeaient le pouvoir judiciaire et, sans avoir une autorisation officielle, ni le savoir nécessaire, assignaient les plaideurs devant leur barre, et rendaient des arrêts selon leur caprice ; on les appelait *meghista* (*ibidem*, p. 470), probablement du mot *megistos*, très grand ou trop grand, en prenant ce mot dans le sens d'arrogance. Rab Joseph avait cependant une bonne opinion des juges païens de son époque, mais rab Asché pensait qu'ils étaient presque tous des hommes sans conscience (*ibidem*, p. 472).

On comprend, que la corruption générale des fonctionnaires du pays avait pour conséquence, qu'un honnête homme, juif ou païen, se tenait à l'écart des cercles officiels (V. le conseil de Schmajah qui vivait dans une autre époque de corruption des fonctionnaires, ma Législation civile, tome V, p. 143), et qu'il n'y avait guère que les hommes les plus pervers qui recherchaient les diverses fonctions officielles, surtout celles de péagers et celle de tenir garnison dans les villes pour vivre à leurs dépens et pour les tyranniser sans frein, ni mesure. Ce

sont ces individus qu'on croyait capables d'assassiner les paisibles habitants, pourvu qu'ils eussent l'occasion de le faire sans témoins (*ibidem*, p. 107, 111, 116, 377), ce sont eux qu'on soupçonnait de commettre les vices les plus honteux (*ibidem*, p. 107). C'est de ces individus que rab Asché dit que, si un Juif leur vend un champ qui touche à celui d'un autre Juif, on oblige le premier de prendre la responsabilité de tous les accidents que le voisinage du redoutable acheteur peut causer au dernier (V. ma Législation civile, tome II, p. 470, et tome III, p. 436); c'est aussi de ces individus qu'Amemar parle, en les considérant comme des brigands (V. traité Baba bathra, fol. 44, recto).

Ceci explique un autre passage, qui semble supposer un cas extraordinaire et incroyable. On lit dans ce passage, que tous les habitants, riches et pauvres, doivent contribuer à faire les fortifications de la ville qu'ils habitent, car elles sont destinées à les protéger contre l'invasion d'un ennemi qui ne ménagerait personne. Cela s'applique aux temps de guerre. Mais dans le temps de paix, où les fortifications ne doivent protéger les habitants que contre des brigands, qui appartiennent au même pays qu'eux, qui ne commettraient pas d'assassinat de peur d'être punis, et qui par conséquent ne viendraient que pour le pillage, les fortifications ne sont nécessaires qu'aux riches, les pauvres ne sont donc pas obligés de contribuer à leur construction (V. ma Législation civile, tome IV, p. 25). Où a-t-on jamais vu une troupe de brigands qui fait invasion dans une ville paisible en temps de paix profonde, pour piller les habitants, et qui ont des scrupules pour tuer quelqu'un ou même pour lui faire la moindre égratignure? Si les habitants résistent?

S'ils ont l'audace de ne pas vouloir se laisser enlever toute leur fortune? Si un pauvre va appuyer la résistance de son voisin riche? Les brigands s'en iraient-ils les mains vides, pour ne pas exposer les habitants riches ou pauvres à recevoir quelques coups ou quelque blessure? Je ne connais qu'un seul individu qui ait agi de cette manière, c'est le diable qui a privé le pauvre Job de toute sa fortune, sans toucher à sa personne; c'est que ce diable avait la permission de Dieu lui-même d'attaquer la fortune de Job, et en même temps il était obligé de se conformer à la défense de toucher à sa personne (Job, I, 12). Eh bien, le passage en question ne peut avoir en vue que ces fonctionnaires avides, qui pouvaient impunément sous un prétexte quelconque ou sans aucun prétexte, envahir en force une ville paisible pour rançonner les habitants, mais auxquels il était défendu de tuer ou de blesser quelqu'un.

En somme, Juifs et païens vivaient à l'époque thalmudique en harmonie parfaite entre eux, et les premiers, fidèles aux prescriptions de Moïse, professaient la plus grande tolérance envers les derniers, et ils estimaient et ils aimaient tous les hommes créés à l'image de Dieu, n'importe à quel culte qu'ils appartinssent; mais Juifs et païens redoutaient et méprisaient les vils tyrans et leurs sbires, que les premiers appelaient par précaution simplement païens (*goj*, *nokhri*, *akhoum*), mais leurs contemporains savaient de quels païens on parlait, et ils comprenaient la précaution, qui empêchait de désigner plus clairement ces tyrans redoutables.

X

Les esclaves païens.

L'esclavage, d'origine païenne, a été considérablement mitigé par la Législation mosaïque. Il y avait encore l'esclavage d'un Hébreu et celui d'un païen. L'Hébreu ne devait servir que six ans, la septième année il devenait libre (*Exode*, XXI, 2). Si un individu avait vendu sa fille, le maître devait l'épouser et la traiter comme sa femme, ou bien il devait la donner à son fils qui devait aussi la traiter comme son épouse (*ibidem*).

Quant à l'esclave païen, il était défendu de le surmener et de le maltraiter. Comme sanction de cette défense, Moïse a établi une loi, d'après laquelle l'esclave païen devenait libre, si le maître hébreu lui avait fait perdre un œil ou une dent (*ibidem*, 7-11), et une autre loi plus remarquable encore pour l'époque antique de Moïse. d'après laquelle le maître hébreu est condamné à mort, s'il a tué son esclave païen (*ibidem*, 20). Enfin si l'esclave d'un pays étranger arrivait en Palestine, la terre libre d'Israël lui donnait la liberté, car il était défendu de le livrer à son ancien maître (*Deutéronome*, XXIII, 16).

On sait que les païens ont toujours maintenu l'esclavage de la manière la plus rigoureuse, et le maître pouvait faire de lui ce qu'il voulait, comme de ses bestiaux.

Voyons maintenant ce que les docteurs du Thalmud ont fait dans la question de l'esclavage. D'abord ils ont complètement aboli l'esclavage d'un Hébreu, en disant que l'esclavage d'un Hébreu a disparu après l'exil des

dix tribus (V. plus bas, p. 423). Il en est de même de la loi concernant la fille d'un Hébreu vendue par son père : cette loi n'était plus applicable depuis l'exil des dix tribus, d'après le Thalmud.

Quant aux esclaves païens, il faut remarquer ce qui suit :

A) La Bible a déjà défendu de surmener et de faire souffrir l'esclave et même de faire souffrir un animal ; le Thalmud est allé même jusqu'à dire : Celui qui achète un esclave, s'est acheté un maître ; car il ne doit pas manger un pain délicat et donner à l'esclave un pain grossier ; il ne doit pas boire du vin vieux et donner à l'esclave du vin neuf ; il ne doit pas se coucher sur des édredons et laisser l'esclave se coucher sur la paille. (V. plus bas, p. 403). Or, dit le Thalmud de Jérusalem, cité par les *Thossephoth* (traité Kidouschin, fol. 20, recto, article *khol*), il peut arriver que celui qui a acheté l'esclav n'a qu'un seul oreiller, et il ne pourrait pas alors le prendre pour soi et laisser l'esclave sans oreiller ; il serait donc obligé de le donner à son esclave et de se coucher sur la paille. Il s'agit ici d'un esclave païen, car à l'époque thalmudique il n'y avait plus d'esclave hébreu. Si on emploie l'expression *ebed ybri*, c'est à cause du *derasch* du verset biblique, qui parle d'un esclave hébreu.

B) L'esclave païen d'un maître juif pouvait se marier avec une esclave et divorcer avec elle comme un païen libre. Samuel tient à ce que ses esclaves se marient, qu'elles restent auprès de leurs maris, et qu'elles ne s'adonnent pas à la débauche (V. ma Législation civile, tome V, p. 371 et plus bas, p. 363). La Mischnah dit qu'un individu qui est à moitié esclave et à moitié libre

(deux frères ayant hérité d'un esclave et l'un d'eux l'ayant affanchi) ne peut pas épouser (*lissa*) une esclave (V. plus bas, p. 363 et 369), mais un esclave peut épouser une esclave à la façon païenne par le *nissouin* (et non pas par le *kidouschin* ou l'*Éroussin*. (V. traité *Ghitin*, fol. 43, recto, et plus haut, p. XXIX).

C) L'esclave pouvait posséder. L'expression *ma schekanah ebea kanah rabo*, veut dire : ce que l'esclave gagne par ses *travaux* appartient au maître, comme le Thalmud dit *ma schekanethah yischah kanah baalah*, ce qu'une femme mariée gagne par ses *travaux* appartient à son mari (V. plus bas, p. 394); cependant la femme mariée pouvait évidemment posséder, puisque le Thalmud parle des biens *melog*, qui sont les biens dont le capital appartenait à la femme et dont le mari n'avait que l'usufruit. Abayé dit que, si un individu donne un objet à un esclave dans le but que l'objet devienne la propriété de l'esclave lui-même, et non pas celle de son maître, il appartient à l'esclave (V. plus bas, p. 40). Si le donateur n'a pas clairement exprimé qu'il fait le don à l'esclave lui-même, on suppose qu'il avait l'intention de faire le don au maître (1). Dans un autre passage on parle d'un cas, où le maître emprunte de l'argent à son esclave (V. p. 366). On lit dans une beraïtha que, si un individu a reçu un dépôt d'un esclave, il doit le rendre à l'esclave lui-même et non pas à son maître (V. ma Législation civile, tome IV, p. 169.)

D) L'esclave païen d'un Juif devait se conformer aux

---

(1) On trouve aussi *jad ebed khejad rabo* [Baba metzia, fol. 99], *ein kinjan le-ebed belo rabo* [Kidouschin, fol. 23, verso], mais aussi *ein Kinjan le-yschah bel baalah* [ibidem].

usages de son maître, mais on ne *devait pas le forcer* de subir malgré lui la circoncision (V. p. 86). L'esclave païen d'un Juif pouvait s'instruire comme un homme libre (V. p. 134, note). Samuel dit qu'on peut commander à ses esclaves de travailler, mais qu'on n'a pas le droit de blesser leur dignité d'homme (V. tome V, p. 370). Si un individu a fait une blessure à un esclave païen, il doit payer à l'esclave pour la honte et pour le dommage matériel, etc., comme s'il avait blessé un homme libre (V. tome II, p. 337 et 341, note). Si l'esclave païen avait besoin de secours, les Juifs lui donnaient ce dont il avait besoin, comme ils le faisaient pour un coreligionnaire (V. plus bas, p. 340). Enfin les esclaves païens recevaient les honneurs funèbres, s'ils avaient vécu honnêtement, comme celui de rabban Gamaliel (V. tome V, p. 180.)

E) Ce qui est très remarquable, c'est que les *docteurs* du Thalmud ne voulaient pas qu'on vendît les esclaves aux *marchés publics* comme des bestiaux, comme le faisaient les Romains et tous les païens, et comme c'était l'ignoble usage encore de nos jours (V. plus bas, p. 290.)

F) Moïse a défendu de maltraiter les esclaves païens, et pour sanction de cette défense il a ordonné de punir celui qui par ses sévices a déterminé la mort de son esclave [*Exode*, XXI, 20], sans indiquer le genre de punition. Le Thalmud dit clairement que le maître juif doit être condamné à mort, s'il a tué son esclave païen [V. tome II, p. 355]. Moïse a dans le même but d'empêcher les brutalités des maîtres sur leurs esclaves, établi une autre loi, d'après laquelle ils seraient obligés de donner la liberté à leurs esclaves païens, s'ils leur crevaient un œil ou s'ils leur faisaient perdre une dent [*Exode*, XXI, 26 et

27). Le Thalmud a étendu cette loi considérablement en faveur des esclaves, en disant que, si le maître juif fait perdre à son esclave païen un organe quelconque (on en fixa le nombre à 24) [1] ou s'il fait à son esclave païen une plaie incurable, il est obligé de lui donner la liberté (v. traité Kidouschin, fol. 24, verso, et plus bas, p. 405.)

G) Les docteurs du Thalmud avaient, du reste, une répugnance telle contre l'esclavage, qu'ils ont décrété la liberté des esclaves dans les circonstances suivantes, savoir :

1) Si le maître a fait perdre à son esclave un organe quelconque, ou s'il lui a fait une plaie incurable, comme on vient de le voir.

2) Si un Juif avait vendu son esclave à un païen (on sait que les esclaves étaient très malheureux chez des maîtres païens), la loi rabbinique l'obligeait de le racheter et de lui donner sa liberté, quand même il serait forcé de donner à l'acheteur dix fois ou cent fois sa valeur pour obtenir ce rachat (V. plus bas, p. 63 et 371, et tome V, p. 325 et 72).

3) Si un Juif vend son esclave païen à l'étranger, la loi rabbinique, dit Samuel, le force de le racheter et de lui donner la liberté. Un Juif ne devait pas exiler son esclave païen de son pays natal (V. plus bas, p. 370, 371 et, tome V, p. 72). C'était une loi d'humanité en faveur des esclaves (2).

---

[1] La beraïtha elle-même le considère comme un développement traditionnel en l'appelant *midrasch hakhamim*, et certains docteurs ont une différence entre la perte d'une dent ou d'un œil et celle des autres organes.

(2) Le texte dit *houts laarets*, en dehors du pays [natal], à l'étranger. Sa-

4) Si un individu est à moitié esclave et à moitié libre, par exemple si Rouben et Simon ont hérité d'un esclave et

---

muel, comme Rab, qui demeuraient tous les deux à Babylone, donnaient le nom de *houts laarets* à tous les pays [y compris la Palestine] qui étaient en dehors de Babylone [v. plus bas, p. 31, où Rab appelle *houts laarets* tous les pays en dehors de Babylone].

Les commentaires disent que *houts laarets* veut dire ici en dehors du pays de la Palestine ; d'après eux c'était une loi religieuse qui défendait de faire sortir les esclaves de la terre sainte de la Palestine. Je ne peux pas admettre cett manière de voir. En voici mes motifs :

a) Il est vrai qu'à l'époque de la *mischnah*, quoique l'immense majorité de la nation fût dispersée dans les pays étrangers, on ne voulait pas que quelqu'un fût *forcé* de quitter la Palestine [v. traité Khethouboth, fol. 110 et plus bas, p. 311]. Mais il n'en était pas ainsi à l'époque de la *ghemara*. Samuel lui-même a demeuré à Babylone, et son disciple par excellence, rab Joudah, qui promulguait toujours les idées de son maître Samuel, défendait aux Juifs d'émigrer de Babylone [v. plus bas, p. 112]. Comment donc Samuel pouvait-il défendre à un Juif de la Palestine de faire sortir son esclave de la terre sainte ? Est-ce que l'esclave païen devait être plus pieux que son maître juif ? Ne peut-on pas s'étonner comme le proverbe l'exprime avec étonnement *Jatsiba beara ve-ghiyora bischmé schmaya*, le citoyen est à terre et l'étranger au ciel ? Il est vrai que rabbi Johanan qui demeurait en Palestine défendait à un Juif d'en sortir; mais Samuel qui est sorti lui-même de la Palestine pouvait-il défendre d'en faire sortir un esclave païen ?

b) La mischnah a déjà dit que, si un Juif vend son esclave à l'étranger [*houts laarets*], l'esclave devient libre [v. plus bas, p. 370]. Une beraïtha dit la même chose, et elle ajoute que l'acheteur doit renoncer à son argent [v. p. 371]. Samuel dit aussi que l'esclave vendu à l'étranger [*houts laarets*] devient libre [v. tome V, p. 72]. Or, si un *amora* dit la même chose qu'une mischnah, la ghemara demande : Pourquoi cet *amora* a-t-il répété ce que tout le monde savait avant lui en lisant la mischnah ? [v. traité Schabath, fol. 7]. Je peux donc demander également : Pourquoi Samuel a-t-il inutilement répété les paroles de la mischnah ? D'après mon interprétation la répétition était nécessaire. Car les rédacteurs de la mischnah et de la beraïtha demeuraient en Palestine, et ils disaient que, si un Juif de la Palestine vend son esclave pour le faire aller dans *houts laarets*, dans un pays en dehors de la Palestine, l'esclave devient libre. Mais on pouvait avoir des doutes pour le cas où un Juif, demeurant lui-même en dehors de la Palestine, vend son esclave pour le faire sortir de son pays natal. C'est pourquoi Samuel, qui demeurait à Babylone, répétait pour les Juifs babyloniens la même sentence, pour qu'ils sachent qu'elle s'applique aux Juifs de tous les pays qui vendent leurs esclaves en dehors de leur pays natal [*houts laarets*].

que Rouben l'ait affranchi, Simon est tenu de l'affranchir, parce que, dit la Mischnah, il faut que cet individu puisse se marier (V. p. 369) [1].

5) Si un individu renonce à ses droits sur un objet quelconque de sa propriété, ce qu'on appelle dans le Thalmud déclarer cet objet *hefker*, de sorte que l'objet n'a plus de maître, le premier venu peut s'en emparer pour en devenir le propriétaire légitime. Mais s'il déclare son esclave païen *hefker*, cet esclave reste sans maître et lors, il devient définitivement libre, et personne ne peut s'en emparer pour le réduire à l'esclavage (V. plus bas, p. 86, 318 et 362). Il a été un moment libre, et personne ne peut plus le réduire denouveau à l'esclavage.

6) Moïse a établi la loi que, si un esclave étranger se sauve en Palestine, aussitôt qu'il a mis les pieds dans

[1] D'après les commentaires la mischnah s'occupe de l'individu en question uniquement, parce qu'il est à moitié affranchi; car l'esclave d'un Juif qui est affranchi est considéré comme un véritable Israélite, et qu'un Israélite est obligé de se marier pour avoir des enfants; mais que si l'individu était tout à fait esclave, quand même il y aurait eu dans son esclavage un obstacle au mariage, la mischnah n'aurait pas forcé le maître de l'affranchir pour qu'il puisse se marier. Je ne peux pas admettre cette manière de voir, car la mischnah dit entre autres pour motiver sa sentence « *lissa schiffhah eino jakhol* » il ne peut pas épouser une femme esclave. D'où il résulte que, s'il pouvait épouser une femme esclave, on n'aurait pas forcé le maître de l'affranchir. Or, s'il avait épousé une femme esclave, il aurait eu des enfants esclaves; car l'enfant né d'un père juif et d'une mère esclave, est esclave comme la mère [v. p. 422]. On forcerait donc le maître juif d'affranchir son esclave païen, parce que celui-ci ne peut pas se marier pour avoir des enfants esclaves; c'est dans cet esprit que rabbi Johanan a dit : « Un prosélyte est obligé de se marier pour avoir des enfants, mais si ce prosélyte a eu des enfants païens avant sa conversion, il n'est plus obligé de se marier; car la loi qui oblige un Juif de se marier, a pour but de propager l'espèce humaine, et ce prosélyte a déjà satisfait à cette loi, ayant des enfants païens [v. tome V, p. 342 et 343].

le pays d'Israël, il devient libre (*Deutéronome*, XXIII, 16, V. traité Ghitin, fol. 45, et plus bas, p. 371). A l'époque de la ghemara les Juifs n'avaient plus de patrie ; leur patrie c'était la religion, et la ghemara établit que, si l'esclave étranger fait l'immersion (la cérémonie que le Christianisme a remplacé par le baptême) pour entrer dans le Judaïsme, il devient libre (V. plus bas, p. 82 et 83.)

7) Si un individu engage son bien sur hypothèque pour garantir sa dette, il ne peut plus en disposer, ni le vendre, ni le donner à un autre ; car il ferait du tort à son créancier. Mais s'il a engagé son esclave païen en donnant hypothèque sur lui, il ne peut ni le vendre, ni le donner à quelqu'un, mais il peut l'affranchir pour lui donner sa liberté, malgré le dommage qui en résulte pour le créancier (V. tome II, p. 354.)

8) Si un esclave vient de l'étranger avec un acte où son maître lui a écrit : Ta liberté et mes biens t'appartiendront, et si les signatures des témoins ne sont pas légalisées, l'esclave ne peut pas prendre les biens, parce que l'acte n'est pas légalisé, mais il obtient sa liberté (V. plus bas, p. 326). Il est évident que, si le maître vient et s'il déclare que l'acte est faux, l'esclave n'est pas libre ; autrement tous les esclaves feraient des actes pareils. Mais si le maître reste absent, ou s'il est mort, ses héritiers ou ses remplaçants peuvent bien déclarer l'acte suspect pour ne pas donner à l'esclave les biens qu'il réclame, mais ils n'ont pas le droit de suspecter l'actepour le maintenir lui-même dans l'esclavage.

9) Rab Joseph, fils de Minjomé, dit au nom de rab Nahaman : Si un malade a fait dans son testament un

don de *tous* ses biens à son esclave, et s'il est guéri, il peut reprendre ses biens, mais l'esclave obtient sa liberté. Il peut reprendre ses biens, car il ne les a donnés qu'en vue de la mort et non pas pour le cas de guérison; mais il ne peut plus reprendre son esclave, quoiqu'il ne lui ait donné la liberté que conditionnellement (en cas de sa mort), parce que tout le monde l'appelait déjà homme libre, et qu'on ne peut plus le réduire de nouveau à l'esclavage (V. p. 328). C'est un passage très remarquable. L'esclave appartient légalement au maître, qui n'a pensé l'affranchir que s'il venait à mourir, mais il n'a nullement voulu lui donner la liberté, s'il venait à guérir. Cependant le pauvre esclave se félicitait déjà d'avoir beaucoup de chances d'obtenir sa liberté, et tout le monde l'encourageaiten le considérant comme un homme libre; il serait donc très malheureux de perdre ses beaux rêves, s'il était de nouveau réduit à l'esclavage.

10) Si l'esclave païen d'un Juif, fait prisonner par les païens, s'est sauvé de la prison, il devient libre; il y a plus, on force son ancien maître juif de lui donner un acte d'affranchissement. Ici encore il appartient légalement à son maître, mais comme, dit la ghemara, en se sauvant de la prison, il s'est exposé à être tué par les païens, et la loi rabbinique lui donne la liberté (V. p. 361 et 362). Il serait très malheureux de s'exposer à de grands dangers pour redevenir esclave.

11) Si le maître est mort sans héritier, ses esclaves deviennent libres (V. p. 365), et personne n'a le droit de s'en emparer, comme on s'empare des biens d'un homme mort sans héritiers.

12) Si un esclave a épousé une femme libre avec

le consentement de son maître, il devient libre (*ibidem.*)

13) Oula dit que, si un individu a engagé son esclave en donnant hypothèque sur lui à son créancier, et que le créancier l'ait affranchi, l'esclave devient libre, et rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que le créancier doit alors dédommager son maître. Quoique l'affranchissement du créancier n'ait eu aucune valeur légale, on prend en considération que l'esclave se croyait déjà sûr de sa liberté, car il pensait que le débiteur, ne pouvant pas payer la dette, ne s'opposerait pas à l'affranchissement que le créancier lui avait accordé, et en effet tout le monde l'appelait déjà homme libre; il serait donc inhumain de le réduire de nouveau à l'esclavage [V. p. 367.]

14) Le trésor sacré ne devait pas posséder des esclaves: dans le temple et devant Dieu tout le monde doit être libre. Si donc un individu offre ses esclaves au trésor sacré, les administrateurs du Temple les vendent (à des hommes généreux) et les acheteurs leur donnent la liberté (V. p. 364). C'est ainsi que les Ghibéonites destinés au service du Temple (Josué, IX, 27) n'étaient pas des esclaves, ils pouvaient aller travailler chez tous les bourgeois israélites.

15) Enfin la nation tout entière était pénétrée de cette idée, que c'était une excellente action que de rendre la liberté aux esclaves. Rabbi Eliezer, fils de Parta, a affranchi son esclave, ce qui lui attira des persécutions du gouvernement païen (V. tome V, p. 104). Abayé pense que, si l'esclave est fait prisonnier par les païens, il se trouvera des Juifs généreux qui voudront dépenser leur argent pour racheter l'esclave afin de le rendre libre, mais on n'en trouverait guère qui dépenseraient leur

argent pour le rendre à son ancien maître, quoique ce maître soit un coreligionnaire et que l'esclave soit un païen, et tout cela malgré les droits incontestables du maître (V. p. 360 et 362.)

Paris, Juin 1880.

Dr Israël Michel RABBINOWICZ.

LÉGISLATION CIVILE

DU

THALMUD

BERAKHOTH

MISCHNAH.

Fol. 2). A quel moment peut-on faire la prière du soir? Il y a divergence d'opinions entre les docteurs.

GHEMARA.

Question. — Qu'est-ce qui précède cette mischnah qui demande à quel moment on peut commencer à faire la prière du soir? En d'autres termes, la mischnah aurait dû commencer par dire qu'il faut faire la prière tous les soirs, et ensuite nous indiquer à quel moment il faut la faire.

Autre question. — Pourquoi la mischnah commence-t-elle par fixer le moment de la prière du soir au lieu de commencer par donner le moment de la prière du matin?

Réponse. — La mischnah se rapporte au passage biblique qui établit l'obligation de faire la prière du soir, et elle n'a qu'à fixer le moment de cette prière, en d'autres termes, la mischnah n'a pas besoin de faire connaître l'obligation de faire cette prière le soir, puisque tout le monde connaît cette obligation, qu'on attache à un passage biblique [*Deutéronome*, VI, 7] : elle n'a donc qu'à fixer le moment de cette prière que l'Écriture n'a pas

indiqué. Comme le passage biblique en question commence par la prière du soir avant de parler de celle du matin, la mischnah suit le même ordre [1].

Fol. 4). On lit dans une beraïtha : Les docteurs ont voulu qu'on fasse la prière du soir avant minuit [quoi qu'on ait le temps de la faire toute la nuit]; car si on permettait d'ajourner cette prière jusqu'à la fin de la nuit, il arriverait qu'à l'arrivée de la nuit, quand on retourne du champ, on se dirait : je vais aller chez moi, je mangerai un peu, je boirai un peu, puis je dormirai un moment, et plus tard je ferai ma prière. Or, une fois couché, on pourrait dormir toute la nuit. Il faut donc se conduire autrement. Quand on vient du champ le soir [après avoir fini ses travaux], on entre dans la synagogue [2], on s'y met à l'étude de la Bible ou de la mischnah selon ses habitudes [ou ses capacités], puis on fait la prière du soir, et après la prière, on va man-

---

[1] J'ai traduit ce passage, parce qu'on y voit une preuve de plus que les rédacteurs de la mischnah ne l'ont pas rédigée sans ordre et sans suite, comme on le croit d'ordinaire, mais qu'au contraire, ils ont placé leurs sentences dans un ordre parfaitement logique, et que la ghemara ne comprenait pas qu'il ait pu en être autrement. Car il est évident que la mischnah n'avait pas besoin de dire qu'il faut faire la prière le soir, puisque tout le monde la faisait et que tout le monde savait qu'il y avait une obligation de la faire; quand même il n'y aurait aucun passage biblique pour établir cette obligation, la pratique quotidienne l'indiquait suffisamment. Pourquoi donc la ghemara voulait-elle que la mischnah parlât de cette obligation? C'est qu'elle pensait que la saine *logique* exigeait, qu'on parlât d'abord de l'obligation de faire la prière avant de fixer le moment de la faire.

Comment faut-il comprendre le sens de la réponse? La ghemara répond que la mischnah n'a pas eu pour but d'exposer les principes généraux pour y attacher les faits particuliers [cette méthode n'a été appliquée que longtemps après l'époque thalmudique par Maimonide, l'auteur des *Tourim*, etc.]. Les principes généraux étaient supposés bien connus par la Bible et par la tradition. La mischnah n'est qu'un recueil des sentences diverses qui ont été dites par les prédécesseurs de la mischnah et enregistrées par son rédacteur, rabbi Joudah le *Nassie*. Ainsi notre mischnah suppose-t-elle le principe général qui oblige de faire la prière, bien connu de tout le monde qui le rattache au passage biblique [*Deutéronome*, VI, 7], et elle ne fait qu'enregistrer les diverses sentences qui fixent le moment de faire cette prière.

[2] Le texte dit *beth hakhnesseth* pour *beth hamidrasch*.

ger [1]; et celui qui transgresse les paroles des sages, doit mourir [*hayab mithah*]. — Pourquoi dans tous les autres passages, la beraïtha n'ajoute pas la menace de la mort, pourquoi le fait-il ici? — L'auteur de la beraïtha ajoute ici la menace, car il craint que sans cela on ne l'écouterait pas, parce qu'après avoir travaillé toute la journée on a grande envie de dormir. On peut dire aussi, qu'il ajoute la menace, pour faire mieux comprendre que la prière du soir est absolument obligatoire, car il y a des personnes qui la considèrent comme facultative [2].

Fol. 7). Un Zaducéen [c'était évidemment un chrétien] tourmentait souvent rabbi Josué fils de Lévi avec ses discussions concernant des passages bibliques. Un jour, le rabbi avait envie de maudir le Zaducéen; mais il s'endormit malgré lui et il n'a pas prononcé la malédiction. Le rabbi dit alors : J'y vois qu'il ne faut maudire personne; car il est écrit : « La miséricorde de Dieu est accordée à toutes ses créatures » [*Psaumes*, CXLV, 9]; et il est écrit aussi : « Il n'est pas bon que l'homme juste punisse quelqu'un » [*Proverbes*, XVII, 26] [3].

Fol. 8). On lit dans une beraïtha : Rabbi Akiba disait qu'il aimait les Mèdes à cause de leur manière de vivre polie et convenable. On lit dans une autre beraïtha : Rabban Gamaliel dit :

---

[1] Ce passage est important comme peinture des mœurs de l'époque thalmudique.

[2] On voit ici que l'expression *hayab mithah*, doit mourir ou doit être condamné à mort, n'est qu'une expression emphatique, employée par les docteurs qui, par un motif quelconque, croient devoir insister avec force à ce qu'on accepte leurs sentences, et qu'ils ne voulaient nullement que la transgression de leurs préceptes fût jugée réellement digne de la peine de mort.

D'après Raschi [fol. 5, recto, article *zeh ghemara*] le mot *ghemara* veut dire l'interprétation raisonnée et les motifs des sentences de la mischnah.

D'après les Thossephoth [fol. 6, recto, article *hamithpalel*], à l'époque thalmudique, les synagogues se trouvaient en dehors des villes. Comparez le passage du Nouveau Testament. [*Actes*, XVI, 13.]

Mar Zoutra dit que la récompense que Dieu accorde à ceux qui pratiquent les jeûnes, il l'accorde surtout pour l'aumône qu'ils font dans ces jours [fol. 6, verso].

[3] On voit ici la tolérance parfaite des docteurs contre les chrétiens. Je n'admets pas les idées des Thossephoth [fol. 7, recto, article *hahou*]. [V. mon Ve tome, p. 114.]

J'aime les Persans, car ils sont polis et ont de la pudeur en mangeant et en faisant leurs besoins, ainsi que dans leur cohabitation avec leurs femmes [1]. Rab Joseph, au contraire, cite une beraïtha dont l'auteur considérait ses contemporains de la Perse comme dignes de l'enfer.

Fol. 10). Rabbi Meyer avait des voisins méchants, et il désirait leur perte. Mais sa femme Broutya lui dit : qu'il ne fallait pas désirer la perte des pêcheurs, mais qu'il fallait prier pour eux pour qu'ils se repentent et qu'ils deviennent meilleurs [2].

Fol. 12). On lit dans une mischnah, que dans le temple de Jérusalem on récitait dans l'office du matin le décalogue... les bénédictions des prêtres. [*Nombres*, VI, 25-27.] On lit dans une beraïtha qu'on voulut faire autant en dehors du Temple [dans les synagogues], mais qu'on l'a supprimé à cause des reproches [ou du mécontentement] des *minim*. On a voulu l'introduire à Soura, mais rab Hisda dit qu'on l'a supprimé il y a longtemps à cause des reproches [ou du mécontentement] des *minim*. Amemar voulut l'introduire à Nehardéa, mais rab Asché lui dit : On l'a supprimé il y a longtemps à cause des reproches [ou du mécontentement] des *minim*. [3]

---

[1] On voit ici les plus célèbres docteurs, rabban Gamaliel et rabbi Akiba, faire l'éloge des mœurs païennes. [V. mon Ve tome, p. 106.]

[2] Dans ce passage on voit la parfaite tolérance et l'érudition de la célèbre juive Brourya, qui connaissait la Bible par cœur, puisqu'elle s'appuie ici sur un verset biblique.

On voit ici [fol. 11, verso] que *midrasch* désigne les sentences attachées aux versets bibliques, par exemple, dit Raschi, les livres intitulés *mekhiltha*, *siphra* et *siphré*. On appelle *mischnah* les sentences non attachées aux versets bibliques, comme la mischnah rédigée par rabbi Joudah le *nassie*. On appelle *thalmud* ou *ghemara* l'interprétation raisonnée de la mischnah, ainsi que les discussions concernant les diverses mischnayoth.

[3] Raschi dit que les *minim* étaient des idolâtres, et qu'on ne voulait pas réciter le décalogue dans l'office du matin, de peur que les païens ne disent aux Juifs ignorants : Vous voyez qu'il n'y a de vrai que le décalogue, que le reste de la Bible est faux, puisqu'on ne récite que les dix commandements. Je ne peux pas admettre cette interprétation.

1) Il me semble que les ignorants pourraient répondre aux païens que la Bible tout entière est vraie, puisque ceux qui récitent le décalogue observent tous les commandements de la Bible, seulement ils ne récitent pas la Bible

Rabbah, fils de Hinena l'ancien, dit au nom de Rab : Celui qui peut prier pour son prochain et et ne le fait pas, commet un péché.

Rab Joudah, fils de Zbida, dit : On a voulu introduire l'usage

---

entière, parce qu'il leur serait impossible de répéter le pentateuque entier tous les jours.

2) Pourquoi a-t-on récité le décalogue dans le temple de Jérusalem, sans craindre les conclusions que les païens pourraient en tirer contre la véracité de la Bible.

3) Le mot employé par le texte *tharoumath* veut dire reproche, mécontentement, mais non pas ce que Raschi veut y trouver.

4) Le texte ne parle pas seulement du décalogue, mais aussi des *birkhath khohanim* [bénédiction des prêtres], etc., qu'on a supprimé dans l'office des synagogues. Or, ici le motif donné par Raschi n'est pas applicable.

5) Est-ce que du temps de rab Asché, le rédacteur du Thalmud de Babylone au ve siècle, les païens savaient ce que les Juifs disaient dans leurs offices ?

6) En supposant que *minim* indique ici les chrétiens, on ne pourrait pas dire qu'ils pourraient séduire les ignorants, en leur faisant croire qu'il ne fallait conserver de la Bible que le décalogue qu'on récite dans l'office du matin. Ils ne pourraient pas le dire, car on récite dans l'office aussi les commandements de *Tzitzith* et de *Thephilin* [philactères] que les chrétiens ne voulaient pas observer.

Je crois donc, qu'il faut comprendre autrement notre texte. On trouve de nombreux passages dans le Thalmud, où l'on a abrégé les offices *mipné torah hatzibour*, pour ne pas fatiguer le public qui a besoin d'aller travailler et de s'occuper de ses affaires, et qui ne serait pas content de la longueur des offices [V. même fol., verso et *passim*]. Ce motif n'existait pas dans le temple de Jérusalem, où le public se composait des hommes qui y venaient à tour de rôle pour y rester le *jour entier* [*ansché maamad*], tandis que dans les synagogues où tout le monde venait aux offices, il fallait les abréger *mipné torah hatzibour*, à cause de la fatigue du public. Seulement ici le texte emploie une autre expression, une expression peu honorable pour ceux qui sont mécontents si on allonge les offices par la récitation des passages si importants, comme le sont le décalogue, les bénédictions des prêtres, etc., on les appelle *minim*, hommes variés, hommes de toutes espèces, hommes du bas peuple. [V. ma préface du IIe tome, le mot *min*.]

On lit dans une beraïtha [fol. 12, verso], il est écrit : Tu ne suivras pas les insinuations de ton *cœur* [*Nombres*, XV, 39]. Le passage parle ici de *minouth*, car il est écrit : « Le méchant pense dans son *cœur* qu'il n'y a pas de Dieu. » [*Psaumes*, XIV, 1]. Il semble donc que *minouth* signifie ici l'athéisme. Raschi dit cependant que ce mot signifie l'interprétation fausse des commandements de Dieu.



de réciter les prophéties de Bileam dans l'office du matin, mais on ne l'a pas fait, pour ne pas fatiguer le public [*mipné torah tzibour*] en allongeant trop les offices.

Fol. 16). On parle ici [fol. 16, verso] des esclaves; mais on en trouvera la traduction dans mon V[e] tome [p. 179 et 180].

Fol. 17). Les docteurs de la ville de Iabneh avaient l'habitude de dire : Je suis une créature [de Dieu], et mon prochain [l'homme du peuple] est également une créature [de Dieu]; je travaille en ville [je suis un homme d'études] et il travaille dans les champs; je me lève de bonne heure pour mon travail, et il fait autant pour le sien. Comme il n'est pas fier de son travail, je ne dois pas non plus m'enorgueuillir du mien. Dira-on peut-être, que je fais beaucoup [de bonnes œuvres] et que lui en fait peu? On nous a enseigné, que celui qui fait peu n'est pas moins récompensé que celui qui fait beaucoup, pourvu que l'intention soit bonne [1].

Abayé avait l'habitude de dire : On doit toujours être intelligent dans la piété. On doit toujours avoir des paroles douces qui appaisent la colère. On doit tâcher, par tous les moyens possibles, d'être en amitié avec ses frères, ses parents, et avec tout le monde, même avec un païen qu'on rencontre dans la rue [qu'on ne connaît guère], pour qu'on soit aimé par Dieu et par les hommes. On dit de rabban Johanan, fils de Zakaï, qu'il était toujours le premier à saluer [il n'attendait pas que l'autre le saluât] même quand il rencontrait un païen dans la rue [2].

Rabba avait l'habitude de dire : Le but de l'étude sont toujours les bonnes actions. Si un homme sait bien la bible et la mischnah, et qu'il se conduise mal envers ses parents, envers son maître.... en les traitant avec orgueil, il vaudrait mieux pour lui qu'il ne fût pas venu au monde.

Rab avait l'habitude de dire : Dans le monde future [*olam haba*] on ne mangera pas, on ne boira pas, on n'aura pas d'en-

---

[1] Personne ne doit s'enorgueillir de son savoir et de ses bonnes œuvres. Comparez saint Matthieu.

[2] C'est la tolérance et la politesse envers les païens.

fants, il n'y aura pas de transactions, ni d'envie, ni de haine, ni d'irritation; mais les hommes justes seront assis chacun avec une couronne à la tête, et ils auront la grande jouissance de contempler l'éclat de la majesté divine.

Fol. 40). Rab Joudah dit au nom de Rab : Il est défendu [*assour*] de manger avant d'avoir donné à manger à ses bestiaux.

Fol. 43). Il vaut mieux s'exposer à tomber dans le feu que de faire honte à quelqu'un en public.

Fol 46). Le chef de l'exil dit à rab Schescheth : Quoique vous soyez de vieux docteurs, les Persans sont plus avancés que vous dans les règles de la convenance concernant les repas.... Mais rab Scheschet répondit que toutes ces règles se trouvent dans une beraïtha [1].

Fol. 47). D'après Abayé et Rabba, il y avait des *Khouthim* [Samaritains] qui avaient les titres et les droits d'un *haber* [2]. On lit dans une beraïtha : « Un *am haaretz* est un homme qui n'observe pas les lois de pureté que les *habérim* observaient en mangeant même les aliments non sacrés; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Les autres docteurs disent que c'est un homme qui ne donne pas exactement les dîmes des produits de ses biens. On lit dans une autre beraïtha : « Un *am haaretz* est celui qui ne récite pas le schma [le chapitre biblique qui commence par ce mot] matin et soir; c'est l'opinion de rabbi Eliezer. Rabbi Josué dit que c'est un homme qui ne met pas de philactères [à la tête et au bras]. Le fils d'Azaï dit que c'est un homme qui n'a pas de *tzitzith* dans ses vêtements. Rabbi Nathan dit que c'est un homme qui n'a pas de *mezouzah* aux portes de sa maison. Rabbi Nathan, fils de Joseph, dit que c'est un homme qui n'élève pas ses enfants dans la science de la thorah. D'autres disent : Quand

---

[1] Dans ce passage on voit, que les docteurs et les chefs du judaïsme rendaient justice aux païens et faisaient leurs éloges méritées. On voit en outre que l'usage de se laver les mains avant les repas [*mayim rischonim*] et après les repas [*mayim aharonim*] était pratiqué par les Persans, comme par les Juifs.

[2] J'ai traduit ce passage pour qu'on le compare avec ce que j'ai dit à propos du *haber* dans mon Ve tome [p. 332-338].

même il aurait étudié la Bible et la mischnah, s'il n'a pas étudié la ghemara, il est un *am baaretz* [1].

On lit dans une beraïtha : « Rabbi Eliezer alla un jour dans la synagogue et il n'y avait pas dix personnes [nombre nécessaire pour dire certaines prières]; il a donc affranchi son esclave païen, pour qu'il puisse être considéré comme un Juif.

Question. — Rab Joudah n'a-il pas dit qu'il est défendu d'affranchir un esclave païen? *Réponse.* — C'était pour que neuf personnes puissent faire une *mitzwah*, une bonne action [2].

---

[1] Ce passage doit également être comparé avec ce que j'ai dit [ibidem] à propos de l'expression *am haaretz.*

Au lieu de *ghemara* le texte emploie ici l'expression *schimesch thalmidé hakhamim*, littéralement servir les savants. Raschi dit avec raison que l'expression *servir les savants* veut dire *être leurs disciples* [comparez le passage : « il versait de l'eau sur les mains d'Élias, » II Rois, III, 11, pour dire qu'il était son serviteur et son disciple]. Or, *mischnah* désigne la sentence rédigée, écrite ou non; *ghemara* désigne l'interprétation de cette sentence et la discussion à propos d'elle. Il y avait une ghemara même avant la rédaction de la mischnah de rabbi Joudah le *nassie*, c'était la discussion et l'interprétation des sentences rédigées [V. traité *Nidah*, fol. 7, verso, Raschi, article *ha ko-maschmalan*] ; cette ghemara antérieure à la rédaction de notre mischnah était analogue à celle que nous trouvons dans le Thalmud après chaque mischnah. On pouvait donc apprendre la mischnah tout seul, mais pour la ghemara il fallait aller servir un savant [c'est-à-dire se rendre son disciple], ou faire son étude avec des camarades.

[2] L'idée attribuée à rab Joudah n'est pas admise par les autres docteurs du Thalmud. Quoique la ghemara cherche à l'accorder avec la beraïtha, cela ne prouve pas qu'elle adopte cette idée. On a de nombreux exemples dans le Thalmud, où la ghemara cherche à accorder avec une mischnah ou avec une beraïtha l'idée d'un docteur qu'elle n'adopte pas; elle veut seulement savoir si cette idée peut être réfutée ou non par la mischnah ou par la beraïtha.

Rab Joudah aurait souvent employé l'expression emphatique *ober be-asseh*, comme il l'aurait fait dans une autre occasion, où il aurait également prononcé une sentence qu'aucun docteur n'a admise. Il aurait dit qu'il était défendu [*ober be-asseh*] d'émigrer de Babylone en Palestine [V. *Khethouboth*, fol. 110, verso], tandis que tous les docteurs de Babylone considéraient cette émigration comme une action très-méritoire.

Il en est de même de l'affranchissement des esclaves, que tous les docteurs du Thalmud cherchaient à faciliter. L'école de Hillel et celle de Schamaï sont d'accord entre elles, qu'il faut affranchir un esclave païen, si celui-ci ne peut pas autrement se marier [V. mon Ve tome, p. 133]. Ces écoles n'adoptaient

MISCHNAH.

Fol. 54). Dans le temple de Jérusalem, on disait jadis dans les bénédictions : Béni soit Dieu dans le *Olam* [le monde, l'univers]. Depuis que les Sadducéens ont prétendu qu'il n'y a qu'un seul monde, on a commencé à dire : Béni soit Dieu depuis un *olam* jusqu'à l'autre [1].

GHEMARA.

Fol. 58). On lit dans une beraïtha : « Quand on voit un savant israélite, il faut dire : Béni soit celui qui a donné de la sagesse à ceux qui le vénèrent. Quand on voit un savant païen, il faut dire : Béni soit celui qui a donné de la sagesse à ceux qu'il a créés. Quand on voit un souverain israélite, il faut dire : Béni soit celui qui a donné de la majesté à ceux qui le vénèrent. Quand on voit un souverain païen, il faut dire : Béni soit celui qui a donné de la majesté à ceux qu'il a créés [2].

---

donc pas l'idée de rab Joudah. Plus loin ou trouvera encore beaucoup d'autres preuves, que les docteurs favorisaient l'affranchissement des esclaves. V. aussi traité *Aboda zarah* fol. 17, verso, où rabli Eliezer fils de Parta était accusé par le gouvernement romain d'avoir affranchi un esclave, et Raschi dit dans cet endroit, que les païens l'ont défendu, parce que c'était *dath jehoudith*, religion juive, qui recommandait d'affranchir les esclaves. [Voir surtout ma préface de ce tome.]

[1] Je ne crois pas, qu'on puisse en conclure que la secte des Sadducéens se distinguait par la négation du monde futur. Le rédacteur de notre mischnah a pu croire que les anciens Sadducéens [qu'il ne connaissait que par la tradition] niaient le monde futur [V. mon V° tome, p. 171 et 172]. Le mot *tzdouki* désigne, du reste, dans le Thalmud souvent un homme pervers, un traître, un mécréant, etc. [V. traité *Horyoth*, fol. 11, recto, où un docteur dit qu'un *tzdouki* est un idolâtre et un autre dit que c'est un homme qui mange *heleb khakhis*, etc.]

Raschi dit ici, que dans le temple de Jérusalem le public après chaque bénédiction de l'officiant disait *baroukh schem khbod malkhoutho leolam vaed*, au lieu de dire *amen*.

[2] C'est encore une preuve d'une grande tolérance que de faire une bénédiction à la vue d'un souverain païen ou d'un savant païen distingué. Ce que rab Hamnouna dit de *Oukhlessé akhoum* se rapporte aux receveurs des impôts qui venaient en force pour piller le peuple, comme je le prouve dans la préface.

Rabbi Johanan dit : Il faut toujours courir pour recevoir avec le peuple un souverain, même païen [1].

Fol. 61). — On lit dans une beraïtha : « les reins donnent des conseils [V. *Psaumes*, XVI, 7], le cœur comprend [V. I Rois, III, 9], la langue produit les articulations du son, la bouche les complète, l'œsophage reçoit et rejette les aliments [dans les vomissements ou peut être il les laisse sortir pour qu'ils entrent dans l'estomac], la trachée donne la voix, les poumons absorbent tous les liquides, le foie est le siége de la colère, la vésicule biliaire jette sur lui de la bile et le calme, la rate est le siége du rire [2], le gésier des oiseaux est destiné à moudre les aliments, le *Kebah* [V. Vᵉ tome, p. 244] des ruminants est en repos, les narines sont éveillées. Si les organes qui doivent être en repos fonctionnent, ou si ceux qui doivent fonctionner cessent leurs fontions, la vie s'en va [3]. Une beraïtha dit que si les deux organes sont en repos, ou si ces deux organes fonctionnent, la mort arrive immédiatement.

On lit dans une beraïtha : « Un jour le gouvernement païen a défendu aux Juifs d'étudier la *thorah*. A cette époque, Papous, fils

---

[1] Ici [fol. 59, verso], on trouve un passage remarquable concernant le cycle solaire de 28 ans et la marche des 12 planètes. Je l'ai traduit dans mon troisième tome, p. 430.

Ici [fol. 60, recto] on dit que, celui qui a trouvé quelque objet qu'un autre a perdu, était exposé à des conséquences fâcheuses [*raah*], car si on le dénonçait, on lui enleverait l'objet pour le donner au roi, et probablement qu'on le punirait pour ne pas l'avoir donné lui-même [V. mes préfaces du IIᵉ et du IIIᵉ tomes]

[2] Il est à remarquer qu'en français le langage populaire met aussi le rire en rapport avec la rate, ainsi dit-on, *se désopiler la rate*, ce qui signifie rire beaucoup. En russe aussi *nadsada* signifie tour de reins, et *smieyatsya do nadsady* veut dire rire beaucoup.

[3] Je crois que la beraïtha exprime ici les idées *populaires* de l'époque, et non pas celles des docteurs thalmudiques. Car les docteurs du Thalmud savaient bien que l'intelligence est dans le cerveau et non pas dans le cœur [V. mon Vᵉ tome, p. 233], tandis que la beraïtha dit ici que c'est le cœur qui est le siége de la raison. Il doit en être de même des autres organes, auxquels la beraïtha attribue des fonctions selon les idées populaires, tandis que les docteurs du Thalmud leur attribuaient d'autres fonctions conformément à la science de leur époque.

de Joudah, rencontra rabbi Akiba, qui rassemblait beaucoup de monde pour faire l'étude de la *thorah* en public. Il lui dit : « Akiba, est-ce que tu ne crains pas le gouvernement? Mais rabbi Akiba lui répondit par une apologue : « Un renard, dit-il, se promenait un jour sur le bord d'un fleuve, et il regardait les poissons courir d'un endroit à l'autre. Il leur demanda : « Pourquoi courez-vous tant? » Ils répondirent : « Nous craignons les piéges que les hommes nous tendent. » Alors il leur dit : « Voulez-vous sortir de l'eau pour vivre avec moi amicalement, comme mes ancêtres vivaient avec les vôtres ». Mais ils répondirent : « Es-tu bien celui qu'on considère comme le plus intelligent des animaux? Tu n'as aucune intelligence. Si dans l'eau, qui est notre élément, nous craignons pour la vie, que serait-ce sur la terre, où l'eau vivifiante nous manquera? » Il en est ainsi de nous autres, Israélites. Si nous craignons pour la vie, en étudiant la *thorah*, dont il est écrit : « Elle sera ta vie » [*Deutéronome*, XXX, 20], que serait-ce si nous l'abandonnions? »

Fol. 63). Rab Saphra dit que rabbi Abouhou raconta : « Quand Hanina, le fils du frère de rabbi Josué, est sorti de la Palestine, il s'est attribué le droit de fixer les mois et les années en dehors de la Palestine [une fonction qui appartenait exclusivement au grand Synhedrin de Jérusalem, lequel a donc voulu empêcher Hanina d'usurper ses droits]. On lui a, par conséquent, envoyé deux savants, rabbi Jossé, fils de Khipar et le petit-fils de Zakharie, fils de Kboutal. Quand Hanina les avait vus, il leur demanda dans quel but ils étaient venus. Ils répondirent qu'ils étaient venus faire des études à son école [ils ont caché leur véritable but, craignant sa grande influence sur le peuple]. Alors il les reçut très bien et il les recommandait publiquement, en disant qu'ils étaient de grands hommes, et les descendants des hommes qui fonctionnaient dans le Temple de Jérusalem. Nous lisons, en effet, dans une mischnah que Zakharie, fils de Kboutal, faisait des lectures devant le grand-prêtre le jour du grand pardon. Ayant été bien recommandés par Hanina, ils commençaient à le contredire dans ses décisions religieuses. Alors il voulait rabaisser leurs mérites. Mais ils lui dirent qu'il ne pourrait pas se contredire, puisque c'était lui-même qui les avait exaltés à leur

arrivée. Pourquoi, dit-il alors, me contrariez-vous? Parce que, dirent-ils, tu t'attribues illégalement le droit de fixer les mois et les années en dehors de la Palestine. Il répliqua : « Est-ce qu'Akiba, fils de Joseph, n'a pas fixé les mois et les années en dehors de la Palestine? » Ils répondirent : « Ne parle pas de rabbi Akiba, qui n'a pas laissé son égal en Palestine. » Il leur dit alors : « Je n'ai pas laissé non plus mon égal en Palestine. » Mais ils lui dirent : « Les petits chevreaux que tu as laissés [en partant de notre pays] sont devenus maintenant des béliers qui ont des cornes, et ce sont eux qui nous ont envoyés pour te dire en leur nom : « Si tu veux écouter [ne plus usurper les fonctions en question], c'est bien; si non, tu seras excommunié. Ils nous ont recommandé de dire aussi à nos frères du pays de l'exil que, s'ils veulent écouter [se soumettre aux autorités de la Palestine], c'est bien; sinon, qu'ils aillent sur une montagne, qu'Ahiyah y construise un autel, que Hananiyah y joue de la harpe, et qu'ils apostasient tous, et qu'ils disent : « Nous n'avons pas de rapport avec le Dieu d'Israël. » A ces paroles, le peuple se mit à pleurer, et il dit : que Dieu nous en préserve; nous restons fidèles au Dieu d'Israël [et ils se soumirent aux autorités de la Palestine]. »

PEAH

PEREK I

MISCHNAH.

Voici les bonnes actions, dont la récompense est conservée pour le monde futur comme un capital, et qui donnent des fruits pour ce monde-ci. L'observation du commandement : tu honoreras ton père et ta mère ; la bienfaisance [*gmilouth hassadim*], l'action de concilier deux adversaires entre eux, et par-dessus tout l'étude de la *thorah*.

PEREK VIII

MISCHNAH.

Un pauvre qui voyage d'un endroit à l'autre, doit recevoir au moins un *khikhar* [un pain] de la valeur d'un *pondjon*, quand on achète quatre *seah* pour un *sela* [V. mon IVe tome, p. 31]. Si ce voyageur reste la nuit, on lui donne ce qu'il faut pour la nuit. S'il reste le jour de *sabbath*, on lui donne les trois repas [obligatoires pour ce jour]. Celui qui a de quoi faire deux repas, n'a pas le droit de réclamer l'aumône du *thamhouj* [distribution journalière des aliments] ; s'il a de quoi faire quatorze repas, il ne peut pas réclamer l'aumône de la *koupah*

[distribution hebdomadaire qu'on faisait tous les vendredis]. Celui qui possède deux cents denars, n'a pas le droit de prendre sa part de la *peah* [*Lévitique*, XXIII, 22], et des autres dons ordonnés par Moïse pour les pauvres, Cependant si ses deux cents denars sont hypothéqués à un créancier ou à la *khethoubah* de sa femme, il peut prendre sa part des dons en question ; il n'est pas obligé de vendre sa maison ou ses outils pour obtenir ou pour compléter la somme de deux cents denars. S'il a cinquante denars et s'il fait avec eux un métier lucratif, il ne peut pas participer aux aumônes.

SCHEBIYITH

PEREK X

MISCHNAH.

Les dettes, enregistrées ou non dans un acte, sont prescrites dans la septième année, appelée *schebiyith*, année de la *schmitah*. Il n'y a pas de prescription pour les marchandises prises chez le boutiquier à crédit; cependant si le boutiquier a consenti à le considérer comme un emprunt [*milvah*], il y a prescription dans l'année de la *schmitah*. Il n'y a pas de prescription pour le salaire des ouvriers, à moins que l'ouvrier n'ait consenti à le considérer comme un emprunt. [Le commentateur Maimonide dit, qu'on n'adopte pas les modifications proposées par rabbi Joudah et rabbi Jossé.]

Il n'y a pas de prescriptions pour les amendes établies par Moïse, ni pour les obligations imposées par les tribunaux.

Il n'y a pas de prescription pour un emprunt fait sur gage. Si le créancier a remis ses actes de prêt au tribunal, la dette n'est pas prescrite dans l'année de la schmitah. Il en est de même, si le créancier a un acte appelé *prosboul* [on va l'expliquer]. C'est une des lois

établies par Hillel l'ancien. Quand Hillel a vu qu'on ne veut plus prêter de l'argent de peur de la prescription de l'année de la *schmitah*, il a introduit l'usage du *prozboul*. Voici ce qu'on écrit dans l'acte appelé *prozboul*: Le créancier y écrit « je remets à vous, un tel, juge de tel endroit, tous mes prêts, pour que je puisse me les faire payer quand je voudrai », et les juges ou des témoins mettent en bas leurs signatures.

Si le prozboul est antidaté, il est valable; mais s'il est postdaté, il perd sa valeur. C'est le contraire dans les actes de prêts; s'ils sont antidatés, ils perdent leur valeur; mais s'ils sont postdatés, ils sont valables. Si un débiteur emprunte de l'argent à cinq créanciers, chacun d'eux doit avoir un prozboul pour lui. Si un créancier prête à cinq débiteurs, il suffit d'un seul *prozboul* pour tous les cinq prêts.

On n'écrit un *prozboul* que si le débiteur possède un immeuble.

Remarque. — Il y a encore quelques détails qui n'ont pas grande importance, attendu que toutes les dispositions qui concernent le *prozboul* sont bien vite tombées en désuétude.

Si un débiteur vient payer sa dette à la fin de l'année de la *schmitah*, le créancier doit lui rappeler qu'il y a prescription; mais si le débiteur dit qu'il veut payer malgré la prescription, le créancier peut l'accepter.

Si le débiteur paie sa dette malgré la prescription de l'année de la *schmitah*, les sages sont contents de lui [il se conduit noblement].

Si un individu emprunte de l'argent à un prosélyte, dont les fils se sont convertis avec lui, il n'est pas obligé de payer la dette à ses fils [si le créancier est mort après

l'année de la *schmitah*, car les fils, devenus juifs, doivent observer la loi mosaïque de la prescription de la *schmitah* même pour les dettes de leur père]; cependant si le débiteur paie la dette aux fils du prosélyte [malgré la prescription], les sages sont contents de lui, car il agit noblement [1].

La *meschikhah* est le mode d'acquisition de tous les meubles [tant que la *meschikhah* n'a pas été faite, l'acheteur ou le vendeur peut se rétracter et annuler la vente quand il trouve qu'il pourrait en subir des pertes]; mais si [malgré les pertes] l'acheteur ou le vendeur veut tenir parole, les sages sont contents de lui, car il agit noblement [2].

---

[1] Les commentaires l'interprètent autrement. Je ne demanderai qu'une question à tous les commentateurs. Si un païen ne devait pas hériter de son père prosélyte, pourquoi la mischnah n'en parle-t-elle pas dans le traité *Baba bathra*, qui expose toutes les lois de l'héritage? Je crois donc, que d'après les docteurs de la mischnah, si un débiteur juif emprunte de l'argent à un prosélyte, dont les fils sont restés païens, il doit, après la mort du créancier, payer la dette à ses fils, même après l'année de la *schmitah*; car ces fils, étant restés païens, ne sont pas obligés d'admettre la prescription de la loi mosaïque. Mais si les fils se sont convertis, ils ne peuvent pas exiger le paiement de la dette, car ils doivent observer les lois de la *schmitah*. [V. plus bas traité *Kidouschin*, fol. 17.]

[2] Le *Rasch* rappelle le passage du traité *Baba bathra*, fol. 86, que la *meschikhah* ne peut valider les acquisitions que si les meubles ne sont pas de nature à être soulevés facilement; mais s'ils sont de nature à être soulevés, on ne peut les acquérir que par le soulèvement. La mischnah ne tient pas ici à indiquer le mode légal de l'acquisition, mais elle tient surtout à dire qu'on fait bien, quand on tient parole même quand l'action [*meschikhah* ou soulèvement] qui doit légalement rendre la transaction irrévocable, n'a pas eu lieu.

THROUMOTH

PEREK III

MISCHNAH.

Si un païen ou un samaritain donne des produits de de son champ la *throumah* [la part qu'un agriculteur juif doit donner à un prêtre] ou la dîme, cette *throumah* et cette dîme sont sacrées comme celles données par un juif. Si un païen ou un samaritain offre quelque objet au trésor sacré, l'objet est sacré comme s'il était offert par un Juif.

MAASSER SCHENI

PEREK IV

MISCHNAH.

Un propriétaire peut dire à son enfant majeur ou à son domestique hébreu : prends cet argent et rachète le *maasser scheni* [la deuxième dîme, qu'il fallait racheter pour pouvoir la consommer en dehors de Jérusalem], c'est comme si cette dîme était rachetée par l'enfant ou le domestique. Mais il ne le dira pas à son enfant mineur ou à son esclave païen, car ce serait alors comme si le propriétaire lui-même l'avait racheté [1].

---

[1] J'ai traduit ce passage pour réfuter les commentateurs qui veulent en conclure que l'esclave païen ne pouvait pas posséder.

L'esclave païen pouvait posséder comme l'enfant dont parle la mischnah, si son maître ou un autre individu lui fait un don, à la condition que le maître n'y aura aucun droit [V. plus bas p. 40 et traité Pessahim, fol. 88]. Mais si on donne quelque objet à un esclave païen sans lui dire expressément que c'est un don personnel, on le donne d'ordinaire pour le maître. C'est pourquoi la mischnah dit ici que, si le propriétaire remet l'argent dans la main de son esclave païen, sans lui en faire un don, mais pour que celui-ci aille racheter la dîme pour le maître, l'argent n'est pas sorti de la puissance du maître, car comme la mischnah s'exprime « la main de l'esclave est comme la main du maître, » puisque tout ce qu'un esclave païen a dans la main, il le garde d'ordinaire pour le maître.

BIKHOURIM

PEREK I

MISCHNAH.

Un prosélyte ne peut pas dire dans les prières « le Dieu de nos pères » [1].

[1] J'ai traduit ce passage pour rappeler que la ghemara rejette cette idée et qu'elle admet qu'un prosélyte peut dire « le Dieu de nos pères », car il est le fils adoptif de nos patriarches Abraham, Isaac et Jacob [V. les commentaires de Maimonide et de Rasch].

SCHABBATH

GHEMARA.

Fol. 11). Rab dit: Il vaut mieux être soumis au peuple [païen] appelé Ismaël, que de l'être à un *akhoum* [1]; il vaut mieux être soumis à un *akhoum* que de l'être au peuple [païen] appelé *haber*.

Fol. 12). Rab Joudah dit: Il ne faut jamais faire les prières en langue araméenne [2]. Rabbi Johanan dit : si un individu fait ses prières en langue araméenne, les anges ne s'en occupent pas [ils ne cherchent pas à intervenir en sa faveur devant Dieu pour que la prière soit exaucée], car ils n'aiment pas la langue araméenne [3]. La ghamara dit qu'on peut faire une exception en

---

[1] J'ai traduit ce passage, parce qu'on y voit que le mot *akhoum* [initial des mots *obedé khokhabim oumasaloth*, adorateurs des étoiles et des planètes] ne désigne d'ordinaire dans le Thalmud qu'une certaine classe de païens, et non *pas tous* les païens du monde. [V. ma préface du IIe tome de la Législation civile du Thalmud.]

[2] La langue araméenne, dont on parle ici, était la langue vulgaire des Juifs, qui était d'autant moins cultivée que les Juifs écrivaient plus volontiers en langue hébraïque. C'est ainsi que la langue française n'avait aucune culture, tant que les écrivains français écrivaient en latin ; rab Joudah et rabbi Johanan ne voulaient donc pas que l'on fasse des prières en patois, mais en une langue cultivée. Ainsi rab Joseph disait aussi : A quoi sert à Babylone la langue araméenne ? Il vaut mieux l'hébreu ou le persan. A quoi sert en Palestine la langue *soursi* [un patois araménien ?] Il vaut mieux, dit Rabbi, l'hébreu ou le grec. [V. Traité sotah, fol. 49, verso.]

[3] Le texte dit *makhirin*, de la racine *nakhor*, d'où l'adjectif *makhar*, un homme connu comme ami, ainsi le verbe veut dire également connaître quel-

faveur d'un malade, car Dieu lui-même le soutient et favorise. Raschi semble le comprendre autrement.

Fol. 17). Rab Nahaman fils d'Isaac parle ici [fol. 17, verso d'une loi de pureté concernant un enfant païen. C'est une opinion personnelle que les autres docteurs n'ont pas adoptée. Du reste, toutes les lois de pureté sont tombées en désuétude à l'époque des auteurs de la *ghemara* [V, mon Ve tome, p. 337].

Fol. 31). Ce qu'on dit ici de Hillel, se trouve dans mon Ve tome [p. 172-175].

Fol. 33). On lit dans une beraïtha : Il y a trois sortes de *hydrokan* [gonflement boursouflé] : celui qui vient par suite d'une *aberah* [transgression d'un commandement, c'est-à-dire fornication] est *abah* [épais et dur comme un muscle contracté] ; celui qui vient par suite de l'inanition, est boursouflé [hydropique]; celui qui vient par suite de la sorcellerie, est mince [1]. Rab Oschia dit : celui qui s'adonne à l'*aberah* [fornication] a des plaies [plaques muqueuses et les syphilides] et en outre il attrappe le *hydrocon*. Rab Nahaman, fils d'Isaac dit : Le *hydrocon* est le signe de la fornication [1].

---

qu'un en bonne part, avoir de la sympathie pour lui. Qu'on se rappelle en outre l'expression si fréquente de la ghemara « *lo schmia léh, klomer lo sebira léh,* » il ne l'a pas entendu, c'est-à-dire, il ne l'a pas trouvé raisonnable, [il n'a pas *voulu* l'entendre].

D'après mon interprétation l'objection des Thossephoth n'a aucune raison d'être.

[1] *Hydrocon* est un mot grec et désigne l'hydropisie, gonflement par l'accumulation de l'eau [sérosité du sang]. Ici on parle de l'*hydrocon* du membre viril, et on applique le mot hydrocon à toute espèce de gonflement et même à un changement quelconque du volume de ce membre. La beraïtha dit donc : S'il y a gonflement dur comme un muscle contracté, c'est un symptôme de la blennorrhagie, suite de la fornication. S'il y a boursouflement, c'est de l'hydropisie, suite de l'inanition. S'il y a amincissement [impuissance], c'est l'effet de la sorcellerie. [On sait qu'on attribuait aux sorciers le pouvoir de déterminer l'impuissance.]

Cependant il y a d'autres causes qui produisent les altérations et les changements de volume du membre viril, ce sont ces causes qui les avaient déterminés chez Samuel le petit, chez Abayé et chez Rabba, et que la ghemara attribue à l'inanition, ne pouvant pas admettre chez ces personnes la blennorrhagie, ni les autres causes qui sont rares.

Fol. 63). Rabbi Abba dit au nom de rabbi Simon, fils de Lakesch : celui qui prête à un nécessiteux, fait une meilleure action que celui qui lui donne de l'aumône ; mais celui qui lui donne les moyens de gagner sa vie, fait encore mieux.

Le même docteur dit qu'il est bon qu'un *thalmid hakham*, un savant, soit *nokem venoter khenahasch* [vengeur comme un serpent], ce qui est une expression emphatique, pour dire qu'il soit très zélé dans l'accomplissement de ses devoirs, malgré des adversaires qu'il pourrait avoir à vaincre pour cet accomplissement [1].

Fol. 75). Rabbi Simon, fils de Pazé, raconte que rabbi Josué, fils de Levi, dit au nom de Bar Kapara : si un individu est à même de faire les calculs des circulations solaires et lunaires [*thekouphoth*] et des planètes [*mazaloth*] et s'il ne le fait pas, c'est de lui que l'Écriture dit : ils ne regardent pas les faits de Dieu et ils ne voient pas ses créatures [Isaïe, V, 12]. Rabbi Samuel, fils de Nahameni, dit au nom de rabbi Johanan : où est-il écrit que c'est faire une *mitzvah* [accomplissement d'un commandement de Dieu] que d'étudier les calculs des cycles solaires et lunaires [*thekouphoth*] et des planètes [*mazaloth*] ? L'Écriture dit : vous

---

On dit ici que la maladie dangereuse appelée *askharah* commence par les *bené mayan* [intestins ou viscères] et finit par la bouche. Est-ce le muguet ? Est-ce la diphthérie, angine couenneuse ou croup ? Le mot *askharah* paraît venir de *sakhar*, boucher, et signifier l'asphyxie.

Rabbi Joudah fait ici l'éloge des Romains. [V. mon V^e tome, p. 106.]

Rabbi Joudah répète ici les opinions vulgaires qui attribuaient l'intelligene au cœur et aux reins, quoique les docteurs mettaient son siége dans le cerveau [V. plus haut, p. 10].

Raschi admet ici [fol. 55, verso, article veha-khthib *maabirim*] l'intercalation d'un passage attribué faussement, d'après lui, à rab Houna fils de rab Josué. Les Thossephoth citent [fol. 55, verso, article *maabirim*] un passage du Thalmud de Jérusalem qui aurait eu dans la Bible une variante que nous n'avons pas.

[1] Raschi dit [fol. 65, recto, article *Jotseoth réouloth*] que les femmes juives de l'Arabie marchaient la figure voilée, à l'exception des yeux, comme les femmes arabes.

La mischnah parle de dents artificielles [fol. 64, verso,] et de jambes artificielles et d'autres appareils de locomotion faits pour les amputés ou les paralytiques [fol. 65 et 66].

l'observerez et vous le ferez, car c'est votre sagesse et votre intelligence aux yeux des autres nations. Or, l'intelligence et le savoir hautement appréciés par les nations ne peut être que l'astronomie [1].

Fol. 88). On lit dans une beraïtha : si un individu est humilié par quelqu'un et qu'il ne l'humilie pas, s'il entend des injures et qu'il n'y réponde pas, s'il accomplit ses devoirs par amour [pour Dieu] et s'il accepte gaiement [sans murmures] les souffrances, c'est à lui que s'applique le verset : « Ceux qui l'aiment [qui aiment Dieu] seront [brillants] comme le soleil qui sort dans son éclat le plus majestueux. » [*Juges*, V, 31.]

Fol. 89). Rabbi Samuel, fils de Nahameni, dit au nom de rabbi Jonathan, que Dieu ne punira pas pour les péchés commis par un individu avant l'âge de 20 ans accomplis [2].

Fol. 92). On lit dans une beraïtha : Quand on trouve dans un passage avant une sentence l'expression : *On l'a dit en vérité* [*be-emeth-amrou*], c'est que cette sentence est adoptée [*halakhah*] par tout le monde [3].

Fol. 114). Rabbi Hiya, fils d'Abba, dit au nom de rabbi Johanan : un savant [*thalmid hakham*] qui a une tâche sur son vêtement, est *hayab mithah* [4], car il fait mépriser la science.

Fol. 128). On lit dans une beraïtha : Si un individu doit à son créancier 1000 manah [une *manah* valait 100 denars] et s'il a un vêtement de la valeur de 100 *manah*, on le lui prend [pour le vendre] et on lui donne un vêtement conforme à son rang. Rabbi

---

[1] Les plus célèbres docteurs de leur époque, Bar Kapara et rabbi Johanan, recommandent aux Juifs, comme une chose *très méritoire*, l'étude des sciences *profanes*, comme l'astronomie et d'autres sciences, qui font toutes connaître les merveilles divines de la nature.

[2] Avant 20 ans on n'est pas majeur. [V. ma préface du IV[e] tome de ma *Législation civile.*]

[3] Comparez dans le Nouveau Testament « En vérité je vous dis, etc. »

On trouve ici [fol. 98, verso], un passage, d'où on peut conclure, que déjà à l'époque thalmudique les grandes dames connaissaient la mode de faire la robe avec une traîne longue à balayer les rues.

[4] *Hayab mithah,* il encourt la peine de mort. J'ai traduit ce passage pour prouver que l'expression *hayab mitha* que certains docteurs emploient à tout propos, n'est qu'une emphase, et qu'elle ne doit pas être prise à la lettre.

Ismaël et rabbi Akiba disent qu'on n'a pas le droit de lui prendre ce vêtement, quoiqu'il soit au-dessus de son rang.

Fol. 134). Abayé dit : Si un nouveau-né est atteint d'une imperforation de l'anus, on frotte l'endroit avec de l'huile pour rendre la partie propre et luisante, afin qu'on puisse reconnaître la partie amincie, et c'est là qu'on perfore la peau avec une graîne d'orge, mais non pas avec un instrument de fer [comparez plus bas, traité Jebamoth, p. 93].

Fol. 135). La beraïtha considère l'enfant né à terme de 9 mois ou à 7 mois, comme viable; mais elle considère l'enfant né à 8 mois comme non viable [1].

Fol. 139). Rabbi Jossé, fils d'Elischa, rab Papa, rabbi Eliezer, fils de rabbi Simon, Mar Zoutra et Risch Lakesch disent beaucoup de mal des juges [2].

Fol. 150). Rab Papa dit que la mischnah dit ici *habero*, son prochain, pour désigner un païen [3].

Fol. 151). On lit dans une beraïtha : Rabban Gamliel berabbi dit: Si un individu a pitié des autres, le Ciel aura pitié de lui; si un individu n'a pas pitié des autres, le Ciel n'aura pas pitié de lui.

Fol. 153). On lit dans une mischnah : Rabbi Eliezer dit : Repens-toi un jour avant ta mort. Ses disciples lui demandèrent : Est-ce qu'on peut savoir quand on mourra? Mais il leur répondit: C'est un motif de plus pour se repentir tout de suite, car on peut mourir demain; de cette façon on ne commettra jamais de péché, pour se tenir toujours prêt à mourir sans péché. Rabban

---

[1] Cette idée qui pouvait être fatale aux enfants nés à 8 mois, n'était plus appliquée depuis l'époque du célèbre *Ri*, un des auteurs des glosses, appelées Thossephoth [V. fol. 135, recto, *Thossephoth*, article *ben*].

[2] Je le cite, pour qu'on le compare avec les passages où certains docteurs disent tant de mal d'un *am haaretz*, afin de prouver que les paroles prononcées contre un *am haaretz* ne doivent pas être prises à la lettre, car elles sont purement emphatiques, comme celles qu'on prononce ici [fol. 139, recto,] contre les juges.

[3] Qu'on remarque que le mot *habero* peut s'appliquer à un païen, car *haber* est synonyme du mot *rea*, camarade, d'où *reakha*, ton prochain, mot employé par Moïse, en disant: « Tu aimeras *reakha* [ton prochain] comme toi-même [*Lévitique*, XIX, 18].



Johanan, fils dé Zakhaï, dit l'apolgue suivante : « Un roi a invité ses serviteurs à un repas, sans leur faire connaître le jour du repas. Les serviteurs intelligents se sont habillés comme il faut, et sont venus attendre devant le palais ; car ils se disaient : Est-ce qu'il manque quelque chose au palais, pour qu'on ait besoin d'attendre le temps de se le procurer ? [On peut donc nous appeler à chaque instant]. Les serviteurs dépourvus d'intelligence sont allés s'occuper de leurs affaires ; ils se disaient : Est-ce qu'on fait un repas sans une préparation difficile et longue ? Tout à coup le roi fait appeler les serviteurs ; les premiers sont venus tout prêts, les derniers sont venus en habits malpropres [1]. »

[1] Cet apologue rappelle celui du Nouveau Testament.

EIROUBIN

Fol. 5). Les Thossephoth [fol. 5, recto, article *de-pathah*] disent, que l'hypoténuse d'un parallélogramme de 1 sur 3 est moins longue que celle d'un carré de 1 sur 1 [V. la preuve mon IVe tome, p. 241].

Fol. 21). Rab qui a demeuré à Babylone, emploie [ici, fol. 21, recto], l'expression *be-houtz laaretz* pour dire *à l'étranger*, pour désigner tous les pays à l'exception de Babylone [1].

Rabba dit : Tu dois faire plus d'attention aux paroles des *sophrim* [les docteurs] qu'à celles de la *thorah ;* car dans la thorah il y a des commandements qui sont de la catégorie appelée *asseh* [pour lesquels on n'est condamné à aucune peine], et d'autres qui sont de la catégorie appelée *lo thaasseh* [pour lesquels il n'y a que la peine du fouet], mais celui qui transgresse les lois des sophrim, peut être *hayab mithah*, encourir la peine de mort [2].

---

[1] On croit d'ordinaire, que l'expression *houts laarets* désigne toujours tous les pays en dehors de la Palestine. On voit ici, que les docteurs de Babylone emploient cette expression dans le sens l'*étranger*, pour désigner tous les pays en dehors de Babylone. Il en résulte que Samuel, en disant que si on vend un esclave à quelqu'un qui l'amènera en *houts laarets*, on doit le punir en donnant la liberté à l'esclave, il voulait dire : Si un individu de Babylone vend un esclave à quelqu'un qui l'amènera à l'étranger en dehors de Babylone. [V. mon Ve tome, p. 72.]

[2] Encore une sentence emphatique qu'aucun docteur n'a prise à la lettre [comparez plus haut p. 28], où on dit que pour une tache sur le vêtement on est *hayab mithah*, est-ce donc que laisser une tache sur les vêtements est plus grave que la transgression d'une loi mosaïque?



Fol. 43). On lit dans une beraïtha : Rabban Gamliel avait un tube creux [*schphophereth*] à travers duquel il pouvait voir à la distance de 2 milles aunes. Raschi dit que la distance était en raison inverse de la longueur du tube, et Rabban Gamliel lui donnait une longueur pour y voir jusqu'à 2000 aunes [1].

Fol. 54). Samuel dit à rab Joudah : mange et bois le plus vite possible; car nous sommes dans ce monde comme dans une noce, qui passe vite. Rab dit à rab Hamnouna : Mon fils, si tu as de quoi jouir, tant mieux, profites-en, car après la mort il n'y aura plus de jouissance et la mort ne tardera pas d'arriver; voudrais-tu te mortifier pour laisser davantage à tes enfants? Qui te fera savoir après ta mort ce qu'ils font? Les hommes sont comme les herbes du champ, les unes fleurissent, les autres se fanent [2].

Fol. 57). Si on fait un cercle dans un carré, il renferme l'espace de $\frac{3}{4}$ du carré. Car, dit Raschi, si le diamètre d'un cercle est d'une aune, la circonférence est de trois, tandisque le carré

---

[1] On dit ici [fol. 46, verso, et 47, recto et verso] que beaucoup de docteurs admettent les règles suivantes: On adopte l'opinion de rabbi Akiba, quand il a un seul adversaire; on adopte celle de rabbi Jossé, quand même il a plusieurs adversaires; on adopte celle de Rabbi, quand il a un seul adversaire. D'après rabbi Johanan, on adopte l'opinion de rabbi Joudah contre celle de rabbi Meyer et contre celle de rabbi Simon; on adopte l'opinion de rabbi Jossé même contre celle de rabbi Joudah. Samuel dit qu'on adopte l'opinion de rabbi Meyer dans ses *gezeroth*. D'autres docteurs, comme Rab, n'admettent pas ces règles.

On dit [fol. 50, verso] que Rab a le droit, comme un *thana* [un docteur antérieur ou contemporain de Rabbi, le rédacteur de la mischnah] de rejeter de sa propre autorité l'opinion d'un docteur de la mischnah ou de celui d'une beraïtha.

On dit ici [fol. 53, verso] que les docteurs comme rabbi Jossé fils d'Assyan, rabbi Abouhou, et même la servante de Rabbi, parlaient souvent en énigmes. Ceci explique plusieurs *agadoth*, qu'on ne peut comprendre qu'allégoriquement.

[2] J'ai traduit ces paroles, parce qu'elles prouvent qu'on ne peut jamais uger d'un homme où d'une doctrine par un *seul* passage. Si on ne connaissait pas la piété austère de Samuel et de Rab par d'autres passages, on dirait d'après ces paroles qu'ils étaient des impies et des athées. Mais en réalité ils veulent combattre l'"esprit de mortification de certains ascètes, et ils veulent qu'on jouisse des dons de la nature, quand on peut le faire honnêtement, en observant tous les devoirs de la religion et de la morale. [V. plus bas, p. 59.]

de une à une, a une circonférence de 4 aunes. Car le Thalmud admet la règle que le diamètre d'un cercle est toujours le ⅓ de sa circonférence, en se fondant sur les mesures de la mer construite par Salomon [I Rois, VII, 23] [1].

Quant à la règle que l'hypoténuse d'un carré de 1 aune a une longueur de 1 aune et ⅖, voir mon IV° tome [p. 241].

Fol. 62). Il est défendu de porter un objet dans le jour de sabbath d'une maison qui appartient à un seul individu pour le mettre dans une place publique. Par analogie, on s'abstenait aussi de porter un objet d'une maison qui appartient à un seul individu, dans la cour qui lui est commune avec beaucoup d'autres propriétaires dont les maisons s'ouvrent dans la même cour; à moins qu'un des propriétaires ne loue pour le samedi la cour de tous les autres, de sorte que cette cour est censée appartenir à un seul individu. Si parmi les propriétaires se trouve un païen, celui-ci pourrait vouloir contrarier les Juifs et ne pas se prêter à

---

[1] Les Thossephoth [fol. 56, verso, article *Khamah*] ajoute encore une autre preuve, que le cercle fait dans le carré, en renferme l'espace de trois quarts. Car, disent-ils, le carré d'une aune renferme l'espace des quatre carrés de demi-aune. Si on fait un cercle dans le carré de une aune, le diamètre en sera de une aune, et la circonférence de trois aunes. Supposons l'épaisseur du cercle composée de plusieurs lignes circulaires concentriques; coupons ensuite toutes les lignes depuis le centre jusqu'à la circonférence le long d'un seul rayon, pour qu'on puisse ensuite étendre toutes les lignes selon leur longueur, l'une immédiatement au-dessous de l'autre. Alors toutes les lignes ensemble auront la largeur d'une demi-aune; quant à la longueur, la ligne la plus extérieure sera longue de trois aunes, et les autres seront progressivement plus courtes l'une que l'autre et la dernière ne sera qu'un point.

Coupons de nouveau toutes les lignes, chacune en deux moitiés égales, et arrangeons ensuite les lignes ainsi coupées, de façon à ce que la plus longue [qui a une aune et demie] se trouve seule, [on ne peut pas mettre à côté la plus interne qui n'est qu'un point], et au-dessous d'elle se trouve la deuxième qui est un peu moins longue que la première, mais sa longueur sera complétée par l'avant-dernière ligne; la troisième ligne à partir de la circonférence sera complétée par la troisième du centre, et ainsi de suite; de cette manière toutes les lignes auront chacune la longueur de une aune et demie, et toutes les lignes ensemble auront la largeur d'une demi-aune. On aura donc un parallélogramme long de une aune et demie, et large d'une demi-aune, ou *trois* carrés, chacun d'une demi-aune à une demi-aune, tandis que le carré d'une aune renferme *quatre* carrés chacun d'une demi-aune.

leurs usages religieux. C'est pourquoi on a dit : « *dirath akhoum lo schmah dirah* », la maison du païen ne compte pas; on se passera de son concours.

Quant aux paroles de rabbi Johanan « *ben noah neherag al pahoth mischaveh proutah* », voir mon V^e.tome [p. 120].

Fol. 77). Les docteurs ont [dans certaines circonstances] plus insisté à l'observation des lois rabbiniques qu'à celles des lois de la thorah [1].

Fol. 79). Ce que la mischnah dit ici des esclaves païens, est expliqué plus haut [p. 21].

Fol. 82). D'après rabbi Triphon ce qu'on gagne aux jeux de hasard, n'est pas gagné légalement.

Fol. 83). On lit dans une beraïtha : La *seah* [mesure] de Jérusalem était d'un $\frac{1}{6}$ plus que celle du *midbar* [le séjour des Hébreux sous Moïse]; celle de la ville de Tziporé était d'un $\frac{1}{6}$ plus que celle de Jérusalem.

Une *seah* du *midbar* avait 6 *kabs*, un *kab* avait 4 *logs*, un log avait 6 œufs. Six *seah* du *midbar* faisaient 5 de Jérusalem, et 6 de Jérusalem faisaient 5 de Tziporé.

Fol. 86). Rabbi honorait les hommes riches selon leur fortune ainsi que rabbi Akiba [quand ces riches donnaient l'aumône selon leur fortune]; ils agissaient ainsi, car ils pensaient comme Rabba fils de Mari, qui a dit : Quand les hommes riches donnent de l'aumône et soutiennent les pauvres, le monde peut exister.

---

[1] J'ai ajouté les mots *dans certaines circonstances*, car d'ordinaire ils insistent beaucoup plus à l'observation des lois de la *thorah* qu'à celle des lois rabbiniques. Je rappelle ce passage: « Quand il s'agit d'une loi de la *thorah*, on écoute d'abord les objections, et on agit ensuite quand on est parfaitement sûr de ne commettre aucune transgression. Quand il s'agit d'une loi rabbinique, on agit d'abord et on écoute les objections plus tard [fol. 67, verso]. Tous les docteurs sans exception ont admis que, quand il y a doute si une action est une transgression d'une loi mosaïque, il faut s'en abstenir; mais que, s'il s'agit seulement d'une loi rabbinique, on peut exécuter cette action [V. fol. 5 verso, 45 verso, traité Schabath, fol. 34, recto et passim]. Tout dépend des circonstances.

PESSAHIM

Fol. 21). La beraïtha qui parle d'un païen étranger et d'un *gher* est expliqué dans mon V[e] tome [p. 105].

Fol. 22). On lit dans une beraïtha : Rabbi Nathan dit, qu'il ne faut pas donner à un païen à manger un morceau de viande arraché à l'animal avant qu'il ait été tué. [Les païens ne devaient pas manger un morceau arraché ou coupé d'un animal vivant], car on fait commettre au païen un péché [1].

Fol. 30). Rabba dit : Quand nous étions chez rab Nahaman, aussitôt que les jours de pâque avaient passé, il nous disait : Allez acheter du pain *hametz* chez les soldats [*bené héla*] [2].

Fol. 49). On dit ici beaucoup de mal d'un *am haaretz*, ce qui n'est pas plus sérieux que ce qu'on dit des juges. Les discussions des commentaires n'ont donc pas de raison d'être [v. plus haut, p. 29].

Fol. 50). Rabbi Johanan dit ici un mot remarquable. Les traités *Negaïm* et *Oholoth* sont très difficiles et font beaucoup d'honneur à ceux qui les comprennent, mais on en sera peu récompensé dans le monde futur [3].

---

[1] C'est un trait de tolérance remarquable. Il est défendu à un Juif de faire commettre un péché à un païen.

[2] Pourquoi les soldats? C'est que les Juifs occupaient *seuls* leurs villes, et il n'y avait parmi eux d'autres païens que les soldats de la garnison. [V. mon V[e] tome, p. 315.]

[3] Ces volumes traitent des lois de pureté qui sont tombées en désuétude, et rabbi Johanan pensait qu'on serait mieux récompensé pour l'étude des choses utiles et pratiques.

C'est le monde renversé dans le ciel, puisque les hommes qui sont supérieurs pendant la vie, sont inférieurs dans l'autre monde, et les inférieurs sont supérieurs [1].

Fol. 56). Le texte parle ici de la prière appelée *schmah* et de *minim*.

Remarque. — Pour comprendre ce texte, il faut savoir que la partie la plus importante des prières du matin et du soir est appelée *schma* [écoute], parce-que cette prière est la récitation d'un chapitre du Deutéronome, dont le premier verset porte « Ecoute [*schma*] Israël : Jéhovah est notre Dieu, Jéhovah est un. » Ce premier verset est donc le *credo* des Juifs, il exprime le dogme du monothéisme. Ce verset est donc beaucoup plus important que les versets suivants. C'est à cause de cela qu'on avait l'habitude jadis de séparer ce verset des autres, en faisant une pause pendant laquelle le public répondait à l'officiant, comme il le faisait à chaque bénédiction. Or, après les bénédictions le public répond dans les synagogues par le mot *Amen*, mais dans le Temple de Jérusalem on répondait autrement ; on disait *baroukh schem khebod malkhoutho leolam vaed*, béni soit le nom de la Majesté de sa souveraineté pour l'éternité [v. traité Thaanith, fol. 16, et traité Berakhoth, fol. 54, recto, Raschi, article *Khol hothmè berakhoth*].

La réponse qu'on faisait dans le Temple après les bénédictions, fut donc remplacée dans les synagogues par le seul mot *amen* ; mais cette réponse a été conservée dans les synagogues après le premier verset du *Schma*, vu la grande importance de ce verset. Il va sans dire, que le verset *schma* récité par l'officiant, se prononçait à haute voix, et la réponse du public [*baroukh schem*, etc.] se prononçait à voix basse, comme toutes les réponses du public.

Une légende thalmudique considère aussi la phrase *baroukh schem*, etc. comme une réponse de l'assistance à l'officiant, en racontant que jadis quand les douze patriarches, rassemblés autour du lit de mort de leur père, récitaient le verset *schma Israel*,

---

[1] Comparez le passage du Nouveau Testament : « Les premiers seront les derniers, etc. »

etc., Jacob leur père répondit : *baroukh schem khebod*, etc., et on donne ensuite un motif légendaire de l'usage de prononcer cette réponse à voix basse. Nous n'avons pas besoin d'accepter ce motif; car tout ce qui est récité par l'officiant se dit à haute voix, et toutes les réponses du public se font à voix basse; ainsi le veut le bon ordre et la convenance.

Rabbi Abouhou dit : On a introduit l'usage [1] de dire la phrase *baroukh schem*, etc. à haute voix [2]. On a introduit cet usage à cause des objections des *minim* [3]. A Nehardea il n'y a pas de [ces] *minim*; par conséquent, la phrase *baroukh schem*, etc., continue dans cette ville jusqu'à nos jours à se prononcer à voix basse [par le public, comme réponse au premier verset récité par l'officiant].

Fol. 62]. Rabbi Simlaï alla chez rabbi Johanan, et il lui dit : enseigne-moi le livre appelé *sepher johassin* [4]. Rabbi Johanan

---

[1] Cet usage est tombé en désuétude, puisque de nos jours on le dit à voix basse; il est probable que c'était un usage passager qui n'a pas duré longtemps.

[2] Cela ne veut pas dire qu'on a introduit l'usage que le *public* prononce cette phrase à haute voix, car toutes les réponses du public doivent se faire à voix basse. Rabbi Abouhou veut donc dire, qu'on a introduit l'usage de faire réciter cette phrase par l'*officiant* à haute voix; car tout ce que l'officiant récite, il le prononce à haute voix.

[3] On a vu plus haut [traité *Berakhoth*, p. 4] quels étaient ces *minim* qui voulaient qu'on abrège autant que possible les offices. Car il est certain que toutes les pauses que l'officiant fait pour laisser le temps au public de répondre, allongent beaucoup les offices, puisqu'il ne peut recommencer qu'après que les nombreux assistants d'une grande synagogue ont *tous* fini par réciter leur réponse. Les offices étaient donc abrégés si l'officiant ne faisait aucune pause après le premier verset du *schma*, en récitant lui-même immédiatement [à haute voix comme tout ce qu'il récite] la phrase *baroukh schem*, etc., et ensuite les autres versets du chapitre sans aucune interruption.

Raschi explique autrement ce passage. D'après lui c'était le public qui devait, d'après le nouvel usage, réciter la phrase *baroukh schem* à haute voix, car s'il continuait à le dire à voix basse, les *minim* [quels *minim*?] diraient qu'on dit à voix basse quelque chose d'inconvenant [*dabar scheénou hagoun*]. Une interprétation pareille n'a pas besoin d'être réfutée par des arguments sérieux.

[4] Raschi dit que c'était un commentaire du livre *Chroniques*. [Nous en parlerons tout à l'heure.]

lui demanda alors : De quel pays es-tu? — Il répondit : Je suis originaire de la ville de *Loud.* — Et où demeures-tu? — Je demeure à Nehardea. — Alors rabbi Johanan lui dit : On n'enseigne ce livre ni aux hommes de *Loud*, ni à ceux de Nehardea [1], à plus forte raison je ne peux pas l'enseigner à toi, qui es de Loud et qui demeures à Nehardea. Mais rabbi Simlaï a insisté, et rabbi Johanan a fini par céder. Alors le premier lui dit : Je désire l'apprendre tout entier en 3 mois. Mais rabbi Johanan répliqua : Comment? Berourjah, la femme de rabbi Meyer, la fille de rabbi Hanina, fils de Thradjon, qui était capable d'apprendre en un seul jour 300 sentences de 300 maîtres, n'a pas pu cependant finir le *sepher johassin* en 3 ans, et toi, tu veux l'apprendre en 3 mois?

Ramé fils de rab Joudah dit au nom de Rab : depuis que le *sepher Johassin* a été caché, la force des savants [*hakhamim*] s'est affaiblie et la lumière de leurs yeux s'est obscurcie. Mar Zoutra dit : sur les passages qui se trouvent entre le verset « *ou-leatzel schischa banim* » [I *Chroniques*, VIII, 38], et le verset « *eleh bené atzel* », ibidem, IX, 44], il y avait des commentaires si longs, qu'il fallait pour leur transport une caravane de 400 chameaux [2].

---

[1] Raschi dit que c'était une réponse évasive, ou bien, dit-il, les hommes de ces endroits n'étaient pas *mejouhassim*, d'une naissance irréprochable. Il y avait probablement un autre motif.

[2] Qu'est-ce que c'était donc le *spher johassin?* N'était-ce réellement qu'un commentaire des Chroniques, comme le dit Raschi? Comment son absence ou sa perte a-t-elle pu affaiblir la force des docteurs et obscurcir leurs yeux? Pourquoi l'a-t-on caché, si l'absence de ce livre pouvait produire des résultats si funestes?

Pour expliquer toutes ces questions d'une manière suffisamment plausible, il faut se rappeler que :

1) De toutes les sciences connues des anciens Hébreux c'est l'histoire qui était cultivée par eux avec le plus de succès et avec le plus de persévérance possible. La généalogie de tous les peuples de la terre donnée dans la Genèse, dépasse en exactitude et en abondance de détails tout ce qu'on trouve dans l'antiquité des autres nations. Depuis Moïse jusqu'à la destruction du premier temple on n'a laissé aucun souverain en Joudah et en Israël [les 10 tribus] dont on n'ait enregistré les faits et gestes dans les annales et les chroniques nombreuses; les livres canoniques n'en sont que l'extrait très abrégé. L'époque du

Fol. 64). D'après une beraïtha le roi Agrippa aurait trouvé que pendant la fête de pâque, on a compté 1 200 000 agneaux sacrifiés pour la pâque, le double du nombre de ceux qui sont sortis

---

deuxième temple, environ cinq siècles, a également eu ses historiens [Joseph et Philon, etc.].

2) Malgré cela nous trouvons que les docteurs du Thalmud qui étaient dans toutes les sciences à la hauteur de leur époque, étaient assez faibles dans l'histoire. On trouve dans le Thalmud des légendes historiques très nombreuses, et on ne trouve guère de traces de la véritable histoire. Comment expliquer la décadence si profonde d'une science jadis si florissante et si chère à nos ancêtres?

3) L'histoire de Joseph, autorisée par Titus, parce qu'elle était écrite en grec de manière à plaire aux ennemis d'Israël, s'est bien conservée entièrement jusqu'à nos jours. Mais l'histoire écrite par le même Joseph, en hébreu, est perdue, histoire dans laquelle il a pu moins flatter les Romains [qui ne savaient pas l'hébreu] et qui a pu être plus impartiale et plus favorable aux Juifs.

L'histoire écrite par un Juif contemporain de Joseph dans un esprit vraiment national et opposé à celui de Joseph, est également perdu, et nous n'en connaissons l'apparition passagère que parce que Joseph lui-même l'a mentionnée, et qu'il dit qu'il va se défendre contre les reproches que cet historien lui a faits.

4) Avant la destruction du premier temple on a écrit les annales de chaque souverain de Joudah et d'Israël, car la nation était indépendante. Depuis cette destruction jusqu'à l'époque des Maccabées les chefs de la nation se succèdent l'un après l'autre, sans que personne entreprenne jamais d'écrire leurs annales, parce que ces chefs étaient soumis aux puissances étrangères.

De tout cela je crois pouvoir tirer la conclusion, que le *sepher johassin* était un livre de l'histoire complète du peuple d'Israël, embrassant toutes les époques depuis la plus haute antiquité [puisqu'on y trouvait un commentaire des Chroniques] et très développé [puisqu'on dit qu'une partie de ce commentaire exigeait pour son transport une caravane nombreuse]. On l'a caché, parce qu'une histoire écrite dans l'esprit national [non pas comme celle de Joseph] était dangereuse à l'époque de la domination romaine ou persane. Son absence a affaibli les forces de la nation et obscurci leur vue, car une nation sans histoire est un aveugle sans guide, et les docteurs en Israël ont d'autant plus amèrement senti l'absence des documents historiques, qu'ils savaient bien avec quel zèle et avec quelle persévérance cette science était cultivée jadis à l'époque de l'indépendance nationale, et combien des documents pareils étaient chers à leurs ancêtres. C'est en pensant à l'absence des documents pareils et à la décadence de l'histoire, qu'ils ont senti la douleur de l'exil, et la force des docteurs était brisée et leur vue obscurcie.

d'Égypte. Comme chaque sacrifice appartenait à une société de plus de 10 personnes, il y avait alors à Jérusalem au moins douze millions de juifs qui ont fait l'agneau pascal, sans compter les juifs qui par certains empêchements religieux ne pouvaient pas le faire.

Fol. 87). Rabbi Éliezer dit : le Saint, béni soit-il, n'a exilé les juifs, que dans le but que les païens s'associent à eux comme prosélytes. Un *min* discutant avec rabbi Hanina, lui dit : nous voudrions vous exterminer, mais vous êtes dispersés dans divers pays [ce *min* n'était donc pas un chrétien ; les chrétiens n'avaient pas encore de puissance à cette époque].

Fol. 88). On cite ici la mischnah qui parle d'un cas, où le tribunal force un maître juif d'affranchir son esclave païen, pour que celui-ci puisse se marier [V. mon V[e] tome, p. 132 et 133].

La ghemara rappelle, à propos d'une question religieuse, la phrase très connue *mah schekanah ebed kanah rabo*, ce que l'esclave possède, son maître le possède, et Abayé répond que cela ne s'applique pas au cas, où un individu donne quelque chose à l'esclave païen, à la condition expresse que cette chose appartienne à lui et non pas à son maître [1].

Fol. 94). Rabba dit : la terre [sa partie supérieure] a 6000 *parsah* [une *parsah* a 4 mils], et l'épaisseur du ciel est de 1000 *parsah* [ainsi un 1/6 de la terre]. Car Rabbah, fils de bar Hanah, dit au nom de rabbi Johanan : un homme de force moyenne marche par jour 10 *parsah;* savoir, depuis que l'étoile du matin [*schahar*] s'élève jusqu'à l'apparition du soleil il marche 5 mils, depuis que le soleil commence à se coucher jusqu'à l'apparition des étoiles il marche aussi 5 mils [et dans la journée il marche 30]. Or, dit Baschi, pendant que l'homme fait le chemin de 30 mils, le soleil parcourt 6000 *parsah* [ou 24 000 mils ; ainsi le soleil marche 800 fois plus vite que l'homme], par conséquent pendant que l'homme fait le chemin de 5 mils [depuis que le soleil commence à se coucher jusqu'à l'apparition des étoiles, ou

[1] Il en résulte qu'un esclave païen pouvait posséder d'après la loi rabbinique, et que la phrase *mah schekanah ebed kanah rabo* exprime un fait commun, et non pas un droit.

jusqu'à ce que le soleil ait traversé l'épaisseur du ciel et qu'il soit arrivé derrière le ciel], le soleil parcourt 1000 *parsah* [ou 4000 mils]. On dit ailleurs que rabbi Joudah [est en désaccord avec Rabba et il] dit : l'épaisseur du ciel est 1/10 de la [partie supérieure de la] terre. Car un homme de force moyenne marche par jour [depuis que l'étoile du matin s'élève jusqu'à l'apparition des étoiles du soir] 10 *parsah* [ou 40 mils], depuis que l'étoile du matin s'élève jusqu'à l'apparition du soleil il marche 4 mils [ou 1 *parsah*], depuis que le soleil commence à se coucher jusqu'à l'apparition des étoiles il marche aussi 4 mils [ou 1 *parsah*]. D'après un autre passage la terre [sa partie supérieure] a 576 millions *parsah*. Rabbi Nathan dit : une seule étoile couvre tous les pays connus [*yischoub*], car partout où l'on va, on peut voir la même étoile au-dessus de la tête ; ceci, dit la ghemara, n'est pas d'accord avec l'opinion de Rabba, car d'après rabbi Nathan la terre est beaucoup plus grande que Rabba ne l'admet. On lit dans une autre beraïtha : le soleil ne passe qu'une heure sur la partie habitée de la terre [les pays connus], c'est depuis 5 heures et demi du matin [selon les Romains, selon nous 11 heures et demi du matin] jusqu'à 6 heures et demi [selon nous midi et demi] ; avant cette heure le soleil est à l'est, et après cette heure il est déjà à l'ouest. D'après cette beraïtha la terre est beaucoup plus grande que Rabba ne l'admet. [*Yischoub* veut dire ici le *monde connu* à l'époque des docteurs, ainsi l'objection des Thossephoth n'a pas de valeur]. Enfin il y a encore une autre beraïtha qui n'est pas d'accord avec Rabba, ni pour les dimensions de la terre, ni pour l'épaisseur du ciel.

On lit dans une beraïtha : les savants israëlites disent, que le *galgal* [le cercle zodiaque] est immobile, et que ce sont les 12 planètes [*mazaloth*] qui font leur révolution ; mais les savants païens disent, au contraire, que c'est le *galgal* qui circule, et que les planètes sont immobiles. Rabbi dit qu'on peut réfuter l'opinion des savants païens, [car le taureau est toujours au nord et l'écrevisse au sud, et] jamais on ne voit le taureau au sud et l'écrevisse au nord [1]. Rab Aha, fils de Jacob réfute l'objection de Rabbi.

---

[1] Le texte dit *eglah* [que j'ai traduit par taureau] et *akrab* [que j'ai tra-

Les savants païens, pense-t-il, peuvent avoir raison. Il y a peut-être [d'après l'interprétation de Baschi] deux *galgal* concentriques, et les planètes sont fixés dans l'un d'eux qui est immobile, et l'autre fait sa révolution.

La beraïtha continue : les savants israëlites disent : dans la journée le soleil marche au-dessous du ciel, la nuit il marche au-dessus. Les savants païens disent, au contraire : dans la journée le soleil marche, en effet, au-dessous du soleil, mais dans la nuit il marche au-dessous de la terre. Rabbi dit à cette occasion : leur opinion paraît plus juste que la nôtre [1]; car dans la journée l'eau de sources est froide, et la nuit elle est chaude.

On lit dans une autre beraïtha : Rabbi Nathan dit : en été le soleil est dans l'espace le plus haut de la voûte du ciel; c'est pourquoi il fait chaud partout, excepté les sources qui sont froides. En hiver le soleil marche dans l'espace le plus bas de la voûte du ciel; c'est pourquoi il fait froid partout, excepté les sources qui sont chaudes. On lit dans une autre beraïtha : le soleil marche [ce qui veut dire d'après Baschi : la force du soleil se manifeste] en 4 directions [selon les 4 saisons] : dans les mois *nissan*, *yiar*, *sivan* le soleil fait fondre la neige dans les montagnes; dans les mois *thamouz*, *ab*, *eloul* elle mûrit les produits de champs et les fruits; dans les mois *thischri*, *heschvon*, *khislav* elle dessèche les fleuves; enfin dans les mois *tebeth*, *schbat*, *adar* le soleil s'éloigne vers le *midbar*, pour ne pas dessécher les semences.

Fol. 96). L'Écriture dit : un individu non circoncis ne doit pas manger de l'agneau pascal [ce qui se rapporte d'après le Thalmud à un juif qui par un motif de santé n'a pas été circoncis], puis elle dit : l'étranger païen ne mangera pas non plus de

---

duit par écrevisse]. Les Thossephoth demandent avec raison, comment peut-on dire que les planètes du zodiaque, le taureau et l'écrevisse, se trouvent toujours d'un certain côté, tandis que dans le traité *Rosch haschanah* [fol. 11] on dit qu'elles font chacune une révolution circulaire. Ils répondent que les mots *eglah* et *akrab* désignent ici d'autres corps célestes.

[1] Il est à remarquer, que les docteurs du Thalmud rendaient volontiers justice aux savants païens contre leurs coreligionnaires, si les premiers leur paraissaient être dans le vrai.

l'agneau pascal [1]. Le 2e passage semble superflu, puisque le païen n'est pas circoncis. Mais, dit la ghemara, on pourrait croire que le premier ne doit pas manger de l'agneau pascal, parce que l'absence de circoncision chez un juif est très choquante [*mayis*], mais elle n'a rien de choquant [*lo mayis*] chez un païen [2]; c'est pourquoi l'Écriture ajoute le 2e passage, parce qu'un païen ne le mangera pas dans le but de remplir un devoir religieux.

Fol. 109). La mesure appelée *rebiyith* [le quart d'un *log*] était un vase, dont l'excavation avait une longueur de 2 travers de doigt et une largeur également de 2 travers de doigt, et une hauteur de 2 travers de doigt, plus la moitié et le cinquième d'un travers de doigt. Car d'après une beraïtha la *mikvah* d'eau dans laquelle un individu devait faire l'immersion, mesurait une aune dans la longueur, une dans la largeur et 3 dans la hauteur, et elle renfermait 40 *seah* d'eau. Or, une aune a 6 *tephahim*, un tephah a 4 travers de doigt; une *seah* a 6 *kabs*, un *kab* a 4 *logs*, et un *log* a 4 *rebiyith*. Si donc un espace de 1 aune carré et de la hauteur de 3 aunes renferme 40 *seah*, un espace de 2 travers de doigt à 2 travers de doigt et de la hauteur de $2+1/2+1/5$ travers de doigt doit renfermer une *rebiyith*.

Fol. 110). On parle ici longuement de la croyance, d'origine païenne, que le nombre pair est nuisible, et Rab Dimé croit même qu'elle date du temps de Moïse auquel on pourrait l'attribuer.

Fol. 113). Rab dit qu'il ne faut pas épouser deux femmes [3], et il ajoute ironiquement : si tu as pris deux, prends-en une troisième. [Raschi l'explique autrement.]

Rabbi Josué, fils de Lévi, dit au nom des habitants de Jérusalem : si ta fille est devenue *bagroth* [4], marie-la le plus vite

[1] Raschi dit qu'il s'agit d'un Juif apostat, mais le passage se rapporte surtout à un païen.

[2] C'est encore un excellent trait de tolérance.

[3] Rab défend ici la polygamie.

[4] Il en résulte qu'une *bagroth* est une fille âgée de 20 ans ou plus encore et non pas de 12 ans et demi, comme on pourrait le croire d'après Samuel, qui dit qu'une fille devient *bagroth* 6 mois après la majorité [*naarouth*] de 12 ans. [V. ma préface du IVe tome de ma Législation civile, p. XLV.]

possible, quand même tu devrais affranchir ton esclave païen pour le lui donner pour mari.

Rab dit qu'il est défendu de consulter les astrologues.

Fol. 119). Rab Avira parle d'un repas offert aux Justes dans le temps futur [1].

---

[1] Comparez les passages où Jésus parle aussi d'un repas pareil [V. *St Matthieu*, XXVI, 29; *Marc*, XIV, 25]. ...... « Ils se mettront à table au royaume des cieux avec Abraham, Isaac et Jacob » [*Matt.*, VIII, 11; *Luc*, XIII, 29]. « Heureux celui qui mangera du pain dans le royaume de Dieu » [*Luc*, XIV, 15, et XXII, 30]. Irénée, évêque de Lyon en 177-202, cite un passage du père apostolique Papias, évêque de Hieropolis et disciple de St Jean l'évangéliste, d'après lequel « les élus du règne de mille ans passeraient leur temps au paradis dans d'inexprimables bombances, récoltant des épis mille fois gros comme les nôtres et se désaltérant avec des grappes, dont chaque grain donnerait vingt-cinq mesures de vin. St Irénée reproduit cette description du disciple de St Jean l'évangéliste, très sérieusement, et il s'attend à voir bientôt les lions devenir herbivores. » (*Revue des Deux Mondes*, du 15 février 1865, p. 1008, par Albert Réville.)

SCHKALIM

PEREK I

MISCHNAH.

Les *sicles* destinés à acheter les sacrifices obligatoires du Temple de Jérusalem, doivent être donnés par les juifs et non par les païens, ainsi que tous les sacrifices qui étaient obligatoires dans certains cas déterminés par la loi [car les païens ne sont pas soumis à ces lois], mais tous les sacrifices que les juifs offrent volontairement, peuvent être offerts au Temple de Jérusalem par les païens comme par les juifs.

PEREK V

MISCHNAH.

Il y avait dans le Temple de Jérusalem un médecin attaché au Temple et payé du trésor sacré; la mischnah parle du médecin *ben Ahiyah*, qui était nommé pour donner des soins médicaux aux prêtres du Temple.

PEREK VII

MISCHNAH.

Si un païen envoie un animal pour qu'on le sacrifie au Temple de Jérusalem en holocauste, s'il a envoyé le

vin nécessaire, on offre son animal et son vin; s'il n'a pas envoyé le vin nécessaire, on offre son animal en holocauste et on y ajoute le vin aux frais du trésor sacré [1].

[1] C'est un trait très remarquable de tolérance. Non seulement les docteurs du Thalmud permettent aux païens d'offrir des sacrifices au Temple de Jérusalem tout en restant païens, mais encore ils veulent qu'on dépense l'argent sacré du temple pour les offrandes des païens.

JOMA

Fol. 5). La ghemara dit, qu'il est inutile de chercher à savoir comment les prêtres s'habilleront à l'avenir, car après la résurrection des morts, Moïse, Aharon et ses fils seront là, et ils sauront comment on doit le faire [1].

Fol. 10). Il paraît que déjà Rabbi, le rédacteur de la mischnah, donnait à Rome le nom d'Edom.

Fol. 13). La ghemara dit, que la polygamie était défendue au grand-prêtre [2].

Fol. 18). Rab, allant dans l'endroit appelé *Darschisch*, a voulu épouser une femme pour ne pas être exposé aux tentations, et il pensait divorcer avec elle avant son départ, si elle ne voulait pas le suivre; ainsi a fait rab Nahaman en arrivant dans l'endroit appelé *schkhantzib*. Il est évident que Rab n'était pas marié, autrement il n'avait que voyager avec sa femme; il ne l'a fait du reste qu'une fois dans sa vie, probablement amené par des circonstances spéciales que nous ne connaissons pas. Rab Nahaman était aussi célibataire, quand il a fait cela une fois dans sa vie. Du reste, rab Nahaman n'aurait jamais osé épouser une femme dans quelques circonstances que ce soient, après être devenu le mari de la célèbre Jaltha, la fille du chef de l'exil. Nous connaissons suffisamment le caractère hautain et jaloux de cette Jaltha, et sa con-

[1] Il résulte de ce passage, que les lois mosaïques ne seront pas abolies à l'arrivée du Messie.

[2] C'est un passage important pour la question de la polygamie. [V. ma préface du IVe tome de la Législation civile.]

duite envers son mari rab Nahaman, pour être certain que celui-ci n'aurait jamais épousé une autre femme, fût-ce pour une heure, après avoir épousé cette Jaltha.

Fol. 19). Rabba dit : Celui qui parle des choses profanes [au lieu de s'occuper de la *thorah*] transgresse un commandement de la catégorie de ceux qu'on appelle *asseh*. Rab Aha fils de Jakob dit qu'il transgresse une défense, un commandement de la catégorie de ceux qu'on appelle *lav* ou *lo thaasseh*, qui est plus grave que ceux de la première catégorie [1].

Fol. 20). Rab est arrivé dans l'endroit de rab Schela. Celui-ci voulait faire un sermon au public, mais il n'y avait point d'*amora* pour rester auprès de lui. Alors Rab a entrepris de faire les fonctions d'un *amora* [2].

Fol. 22). Rabbi Elazar dit : Celui qui compte les juifs, transgresse une défense de la catégorie de celles qu'on appelle *lav* ou *lo thaasseh*, défense qu'il trouve non dans le Pentateuque, mais dans le prophète Hosséa, II, 1. [même exagération que celle de rab Aha qui parle d'un individu qui s'occupe des choses profanes].

Rabbi Johanan dit au nom de rabbi Simon fils de Johotzadak : Un *thalmid hakham* qui n'est pas *nokem venoter* comme un serpent, n'est pas un *thalmid hakham* [autre exagération qui veut dire seulement, qu'il est bon de se défendre, d'être zélé et de ne pas céder facilement dans les choses importantes, religieuses ou morales; quoique la ghemara discute cette sentence, comme si l'on pouvait la prendre à la lettre] [3].

---

[1] J'ai traduit ce passage, pour montrer les exagérations et les expressions emphatiques dont les docteurs se sont souvent servi. Les commandements de la catégorie appelée *lav* ou *lo thaasseh* entraînent la peine du fouet [*malkouth*] et il faut que la défense se trouve dans le *Pentateuque*. Or, rab Aha n'a trouvé la défense que dans l'Ecclésiaste [*Ecclésiaste*, I, 8]; voulait-il sérieusement condamner un homme à la peine du fouet pour avoir parlé des choses profanes? Évidemment non.

[2] Raschi dit que le docteur prêchait en langue hébraïque, et que l'*amora* traduisait le sermon dans le dialecte du pays que le public comprenait. L'*amora* se tenait près du docteur, et celui-ci parlait bas à l'*amora*, lequel parlait à haute voix pour être entendu du public.

[3] Raschi fait une bonne critique [fol. 39, verso, article *ve-lo homets*], il dit que les mots *ve-lo homets* étaient intercalés par le copiste qui les a trouvés

MISCHNAH.

Fol. 83). Si un édifice s'est écroulé sur un individu dans la fête du grand pardon, et si on ne sait pas si cet individu est un israëlite ou un *akhoum* [de ces individus dont on parle dans le traité *Abodah zarah*, V. mon V^e tome, p. 114], on doit malgré la fête faire tout ce qui est possible pour sauver l'individu.

GHEMARA.

On lit dans une boraïtha : un chien enragé a la bouche ouverte, l'écume s'écoule de la bouche, ses oreilles sont pendantes, sa queue pend entre ses jambes, et il marche à côté du chemin.

Fol. 84). Celui que le chien enragé frotte [ou touche] tombe dans un état dangereux ; celui qu'il mord, meurt.

Rab Joudah dit au nom de Samuel : Quand il s'agit de sauver un individu d'un danger dans les jours de fêtes, il faut toujours le faire, et on n'applique pas ici le principe de la majorité [*rob*]. Samuel parle ici de ces espèces d'*akhoum*, dont on parle dans le traité *Abodah Zarah* [V. mon V^e tome, p. 114]. Rabbi Johanan parle des mêmes espèces d'*akhoum* que Samuel.

On lit dans une mischnah : Si on trouve un enfant abandonné [et on ne sait pas si c'est l'enfant d'un juif ou d'un païen], si la majorité de la population de l'endroit est païenne, on considère l'enfant comme païen [sous le rapport, dit rab Papa, des lois culinaires ; c'est-à-dire on peut lui donner une viande défendue aux Juifs de manger]. Si la majorité est juive, on considère l'enfant comme juif [il ne faudrait pas alors le nourrir avec la viande qui est défendue aux juifs de manger]. Si la population de l'endroit est moitié juive et moitié païenne, on considère l'enfant comme juif [sous le rapport des lois culinaires].

Rab dit : la mischnah veut qu'on considère l'enfant comme juif, si la majorité de la population est juive, c'est sous le rapport de la nourriture, qu'on ne lui donne pas à manger de la viande

dans le traité Synhedrin, où ils sont à leur place, et il a cru qu'il fallait les mettre également ici, où ils n'ont aucun sens.

terephah, mais non pas sous le rapport de *yihous* [famille, nationalité]; c'est-à-dire qu'on ne peut pas le considérer comme appartenant à la famille Israëlite, comme un juif de naissance [si par exemple il veut pratiquer certaines cérémonies spéciales aux juifs, il faudra qu'il *déclare d'abord vouloir* accepter le Judaïsme] [1].

Fol. 85). Samuel dit [d'après l'interprétation de la ghemara] que s'il s'agit de sauver l'enfant d'un danger, il faut toujours le faire, quand même la majorité de la population serait païenne [et même quand toute la population serait païenne, comme rab Joseph le dit dans le traité Abodah zarah, V. mon V^e tome, p. 113].

Question. — La mischnah dit : Si la majorité de la population est païenne, on considère l'enfant comme païen. Sous quel rapport?

Réponse. — Rab Papa dit, qu'on peut alors lui donner une viande *terephah*, qui est défendue à un juif de manger.

Autre question. — La mischnah dit : Si la majorité est juive, on considère l'enfant comme juif. Sous quel rapport ?

Réponse. — Il faut lui rendre ce qu'il a perdu [quand même la loi païenne ne l'exige pas. Car si la loi païenne exige qu'on rende aux propriétaires les objets qu'ils ont perdus, tout Israëlite est obligé de le rendre même à un païen ; puisque tous les docteurs admettent *dina demalkhoutha dina*, les lois païennes du pays sont obligatoires pour les juifs qui y demeurent, V. mes préfaces au IIe et au IIIe tome de ma *Législation civile*].

Autre question. — La mischnah dit : si la population est moitié juive et moitié païenne, l'enfant est considéré comme juif. Sous quel rapport ?

Réponse. — Risch Lakesch dit : sous le rapport des dommages causés par les bestiaux aux propriétés d'un autre, par exemple si l'enfant devient grand, qu'il achète un bœuf et que son bœuf tue avec ses cornes celui d'un juif [V. mon IIe tome de la *Législation*, p. 175].

---

[1] Raschi l'interprète autrement.

MISCHNAH.

Dans le jour du grand pardon [*yom khipour*] Dieu pardonne les péchés commis contre lui, mais non pas ceux qu'on a commis contre son prochain, à moins qu'on n'ait obtenu d'abord le pardon de l'individu qu'on avait offensé.

SOUKHAH

Fol. 5). On lit dans une beraïtha : Rabbi Jossé dit : La majesté divine [*schekhinah*] n'est jamais descendue sur la terre, Moïse et le prophète Élie ne sont jamais montés au ciel ; car il est écrit [*Psaumes*, CXVI, 16], « le ciel appartient à Dieu, et il a donné la terre aux hommes » [1].

Fol. 7). Tout cercle, dont le diamètre est d'un *tephah* [mesure de 4 travers de doigts] a dans la circonférence 3 *tephahim*.

Fol. 8). Pour les règles des mathématiques qui se trouvent ici, voir mon IVe tome de la *Législation* [p. 241], et plus haut [p. 32 et 33].

Fol. 30). Rab Houna dit qu'il ne faut pas acheter un *hadas* d'un *khouthi* [le mot désigne ici un païen], car presque tous les païens [*stham khouthim*] enlèvent des champs aux juifs, et le *halas* provient d'un champ israëlite [2].

Fol. 41). D'après ce qu'on dit ici [fol. 41, recto] les lois mosaïques ne devraient pas d'après l'opinion de la ghemara, être

---

[1] Rabbi Jossé considère comme de simples allégories tous les passages qui disent que Moïse et Elie sont montés au ciel, ou que Dieu en est descendu. La ghemara comprend autrement les paroles de rabbi Jossé.

[2] J'ai traduit ce passage, parce qu'il sert de preuve de plus que les païens qui se trouvaient à l'époque de la ghemara en contact avec les Juifs ou qui demeuraient dans leurs villes, étaient des soldats de garnison, ils n'avaient pas de champ en propriété, et s'ils avaient des produits de champ à vendre, cela provenait de la rapine [V. mon V^e tome, p. 315]; car les villes étaient exclusivement habitées par les Juifs, et tous les champs de l'endroit appartenaient à eux.

abolies à l'arrivée du Messie qui fera rebâtir le temple à Jérusalem.

Fol. 44). Rab Zbid dit au nom de Rabba : On prend le *loulab* pendant 7 jours de la fête des tabernacles, parce que son emploi est mentionné dans le Pentateuque ; mais on ne prend l'*arabah* qu'un seul jour, parce que son usage n'est qu'une loi traditionnelle [1].

Fol. 49). Rabbi Elazar dit : l'aumône vaut mieux que tous les sacrifices offerts au temple, et la bienfaisance [*gmilouth hassadim*] vaut mieux que l'aumône.

Fol. 55). Rabbi Elazar dit : On a offert 70 taureaux en sacrifices d'expiation dans le temple de Jérusalem pendant les 7 jours de la fête des tabernacles, c'était pour que le Dieu d'Israël pardonnât les péchés à tous les peuples païens de la terre.

---

[1] Il résulte de ce passage, qu'on faisait une différence entre les paroles de l'Ecriture et les lois mosaïques purement traditionnelles [*halakhah lemoscheh missinaï*]. Le Raschbam dit aussi, qu'on attachait plus d'importance aux commandements qui sont *clairement* exprimés dans la Bible, qu'à ceux qui ne sont qu'indiqués par un *derasch* [V. traité *Baba bathra*, fol. 131, verso, *Raschbam*, article *ve-yschah etzel bené ha-baal*].

BETZAH

Fol. 4). Quand Rab est en désaccord avec rabbi Johanan, c'est l'opinion de rabbi Johanan qu'on adopte.

Fol. 5). De ce qu'on dit ici [fol. 5, verso] il résulte, que même les lois rabbiniques établies anciennement, conserveront leur valeur à l'arrivée du Messie qui rebâtira le temple de Jérusalem.

Fol. 7). Un individu a voulu acheter des œufs *pondus* par une poule, et on lui a donné des œufs trouvés dans une poule *tuée*. Rabbi Amé dit alors que l'achat est nul, car ces œufs ne peuvent pas féconder.

Un autre a dit qu'il veut acheter des œufs produits par l'intermédiaire d'un mâle, et on lui a donné les œufs d'une poule qui s'était chauffée dans du sable chaud pour concevoir et pondre des œufs sans l'intervention d'un mâle. Rabbi Amé a encore annulé la vente. Car l'acheteur ne préférait pas les œufs de la première catégorie parce qu'ils sont plus gros que les derniers, mais il voulait des œufs féconds, et les derniers ne le sont pas. [On croyait donc que les œufs altérés qui n'ont pas la graisse normale et qui ne peuvent pas féconder, naissent par la chaleur sans l'intervention d'un mâle.]

Fol. 33). La Mischna parle de la possibilité de faire du feu par le moyen de l'eau. Raschi dit avoir entendu des savants de la Lombardie l'explication de cette mischnah. On met, dit-il, de l'eau dans un verre blanc qu'on place au soleil quand il est extrêmement chaud; le verre donne alors une flamme, et on n'a qu'à approcher du verre un objet très inflammable pour le faire brûler [fol. 33, recto, Raschi article *min hamayim*].

ROSCH HASCHANAH

Fol. 3). A l'époque thalmudique les Juifs n'avaient pas encore adopté pour leurs actes l'ère de la création du monde, mais celle des souverains de leur époque [V. fol. 8, recto]; ils le faisaient *mischoum schalom malkouth* [V. traité *Ghitin*, fol. 80, recto], parce que la paix et le bien-être du pays exigent que tous les habitants emploient *la même ère* pour leurs actes. Cependant on ne comptait pas ces dates depuis l'avènement au trône du souverain, mais depuis le nouvel an. Si, dit une beraïtha, un souverain est monté sur le trône un jour avant le nouvel an, on lui comptait ce jour pour une année entière, et après le nouvel an on écrivait dans les actes la *deuxième année* de son règne [V. fol. 2 recto]. Le nouvel an, dit Rab Hisda [fol. 3, recto] était pour les souverains juifs le mois de *nissan*, et pour les souverains païens c'était le mois de *thischri* [auquel correspondent les mois septembre-octobre] [1].

---

[1] Il résulte de ce passage, qu'à l'époque thalmudique les Juifs n'avaient pas d'ère spéciale; ils adoptaient les dates païennes. Il est évident que les païens comptaient d'après le règne de leurs souverains, comme le Thalmud le dit ici ; autrement le *schalom malkhouth* ne pouvait pas exiger des Juifs de faire quelque.chose pour le souverain, ce que les païens eux-mêmes ne faisaient pas. Le nouvel an était pour les Juifs et pour les païens *le même*, savoir le mois de la récolte des produits des champs, qui finit naturellement l'année [*betzeth haschanah*, *Exode*, XXIII, 16], après laquelle commence une année nouvelle pour finir après une nouvelle récolte. Ce n'est qu'à l'époque de l'indépendance nationale que les rois juifs dataient leurs années du mois de

Fol. 6). Si un homme a fait vœu d'offrir un sacrifice, on le force de le faire. Est-ce qu'on le fait faire malgré lui? Non; on cherche à le persuader jusqu'à ce qu'il consente [1].

Fol. 11). On parle ici de la marche des 12 planètes [V. mon III[e] tome, p. 430].

Fol. 21). De ce qu'on dit ici [fol. 21, recto] il résulte que du temps de Rabba et de rab Nahaman, on fixait encore les mois en Palestine pour tous les juifs.

Fol. 25). On lit dans une beraïtha, que rabban Gamaliel dit : la nouvelle lune ne peut arriver qu'après 29 jours, un demi-jour, deux tiers d'une heure et 73 parties.

Fol. 30). De ce que la ghemara dit ici [fol. 30, recto] à propos du *hadasch*, il résulte que les lois mosaïques ne seront pas abolies à l'arrivée du Messie qui rebâtira le temple de Jérusalem.

Fol. 31). Rab Ktina dit : le monde doit durer 6000 ans et être détruit pendant mille ans ; Abayé dit pendant 2000 [2].

---

nissan, dans lequel la nationalité hébraïque fut fondée à la sortie de l'Égypte.

On sait que la chronologie biblique des anciens rois de Joudah et d'Israël présente de grandes difficultés. Les historiens ne pourraient-ils pas faire remonter à l'époque biblique l'usage thalmudique de compter les années des souverains à partir du nouvel an? Ne pourrait-on pas de cette manière expliquer bien des passages de la Bible?

[1] J'ai traduit ce passage pour dire, que *khophin* signifie forcer par la persuasion [*khophin bidebarim,* comme le Thalmud le dit souvent], et non pas comme les Thossephoth le disent.

[2] Comparez les passages du Nouveau Testament, où on parle de la destruction du monde.

THAANITH

Fol. 2). Comme la mischnah commence le traité par la question : Quand mentionne-t-on dans les prières les pluies etc., la ghemara dit que ce n'est pas logique de commencer ainsi un traité, sans qu'on ait d'abord parlé des pluies, et on répond que cette question de la mischnah se rattache logiquement au traité précédent [1].

Fol. 11). Samuel dit : Celui qui jeûne [par esprit de mortification] commet un péché.

Fol. 17). La ghemara dit ici [fol. 17, verso] qu'à l'arrivée du Messie qui rebâtira le temple, on aura besoin d'un prêtre pour remplir ses fonctions selon les lois mosaïques.

Fol. 20). On demanda à rab Ada fils d'Ahabah, par quels mérites il est arrivé à un âge avancé. Il a répondu, qu'il ne s'était jamais mis en colère dans sa maison... qu'il ne s'était jamais réjoui du malheur d'un autre, et qu'il n'appelait jamais personne par son sobriquet [2].

---

[1] Il résulte de ce passage que la mischnah était rédigée avec ordre et méthode. [V. plus haut, p. 2.]

[2] Le docteur Yilfa, le collègue de rabbi Iohanan, dit que tout ce qui se trouve dans une beraïtha des écoles de rabbi Hiya et de rabbi Oschia. [Les beraïthoth de ces écoles étaient seules considérées par la plupart des docteurs comme authentiques] se trouve implicitement dans la mischnah [fol. 21, recto]. Si la mischnah devait renfermer toutes les lois rabbiniques qui ont pu se développer postérieurement à sa rédaction, à plus forte raison pouvait on le supposer de la Bible; de là venait la tendance de chercher pour tout ce qui concerne les Juifs, des indications ou des allusions dans l'Écriture par la méthode du *derasch*.

Rab Houna avait l'habitude de parcourir la ville dans les jours d'orage, et s'il voyait une maison qui menace ruine, il la faisait abattre et rebâtir de nouveau à ses frais, si le propriétaire était pauvre.

Fol. 22). Rabbi Jossé dit qu'il est défendu de se mortifier par le jeûne ; car, dit Rab, il faut chercher à entretenir la vie que Dieu nous a donnée.

MEGHILAH

Fol. 5). Toute ville juive était obligée d'entretenir à ses frais 10 pauvres [*assarah batlanim*] qui n'avaient pas d'ouvrage pour gagner leur vie. L'endroit où il n'y avait pas 10 pauvres entretenus aux frais de la communauté, était considéré comme un village, et non pas comme une ville.

Fol. 9). Il paraît qu'à l'époque de Rabba les Juifs écrivaient souvent les mots des langues étrangères en caractères hébraïques.

Fol. 13). Rabbi Johanan dit : tout individu qui rejette les divinités païennes est un *Jehoudi*, juif. Rabbi Simon, fils de Pazé, dit, que la fille de Pharaon, qui a tiré Moïse du Nil, était une *Jehoudith*, une juive, parce qu'elle avait rejeté les divinités païennes [1].

Fol. 26). Rab Papé dit au nom de Rabba : On peut détruire

---

[1] Les docteurs du Thalmud savaient tous, que la religion juive est tout entière dans le monothéisme. Ainsi la fille de Pharaon, née avant Moïse, et ne connaissant par conséquent ni le dogme de la révélation, ni celui de la résurrection des morts, ni celui de l'arrivée du Messie, est considérée comme une véritable juive [*jehoudith*], parce qu'elle a abandonné les croyances superstitieuses du paganisme, et qu'elle n'a admis que l'existence d'un Dieu unique.



une synagogue pour en faire une école, mais on ne peut pas détruire une école pour en faire une synagogue.

Fol. 27). Rabbi Josué, fils de Lévi dit [aussi] qu'on peut transformer une synagogue en une école [1].

Fol. 28). Rabba dit : Si un individu pardonne les injures, Dieu lui pardonnera tous ses péchés.

---

[1] Les docteurs du Thalmud pensaient que, les écoles étaient plus nécessaires que les synagogues.

MOED KATAN

Fol. 9). Rabbi Jonathan, fils d'Asmaï, et Rabbi Joudah, fils de Gherim, aimaient à parler en enigmes [V. plus haut, p. 32].

Fol. 11). Ada le chasseur parlait aussi en enigmes [1].

Fol. 13). Il est défendu de vendre un esclave païen à un païen; si un individu l'a fait malgré la défense, il perd tout droit sur l'esclave, lequel devient libre.

Fol 15). Un individu qui était excommunié, observait dans son extérieur et dans ses rapports avec d'autres personnes l'attitude d'un homme en deuil. On fait une différence entre un *menoudeh*, atteint d'une excommunication moins grave, et un *mouharam*, plus gravement excommunié. Le premier pouvait enseigner aux autres et prendre des leçons; il pouvait se louer aux autres et louer des ouvriers. Le dernier ne pouvait que faire des études pour lui seul, et faire un petit commerce pour gagner sa vie [2].

---

[1] J'ai traduit ces passages, pour prouver que les diverses agadoth qui semblent si bizarres, sont des énigmes et des allégories.

[2] L'excommunication était très rare à l'époque de la ghemara, puisque les docteurs ne savaient pas du tout, quelle devait être la conduite d'un individu excommunié. Ils savaient seulement d'une manière générale qu'il devait se conduire comme un homme en deuil, mais ils ne savaient pas quels sont les signes de deuil qu'il devait s'imposer, et ils ne pouvaient résoudre aucune des questions qui se rapportaient aux excommuniés.

1re *Question*. — Le deuil est interrompu dans les jours de demi-fêtes [les jours intermédiaires entre le premier jour de la paque ou de la fête des tabernacles et le dernier jour]. Quelle doit être la conduite d'un excommunié dans ces jours? — Cette question n'est pas résolue [fol. 14, verso].



2° *Question.* — Un homme en deuil s'enveloppe la tête. Un excommunié doit-il s'envelopper? — Cette question n'est pas résolue non plus. [fol. 15, recto].

3° *Question.* — Un homme en deuil ne met pas les philactères [pendant les prières du matin]. Un excommunié doit-il les mettre ou non? — *Theko,* on l'ignore.

4° *Question.* — Un homme en deuil ne salue pas; un excommunié doit-il saluer? On l'ignore.

5° *Question.* — Un homme en deuil doit faire une déchirure dans ses vêtements; un excommunié doit-il le faire? *Théko,* on l'ignore.

6° *Question.* — Un homme en deuil renverse son lit; un excommunié doit-il le faire aussi? *Théko,* on l'ignore.

7° *Question.* — Un homme en deuil ne se lave pas; un excommunié peut-il se laver? On l'ignore.

8° *Question.* — Un homme en deuil ne met pas de sandales; et un excommunié? On l'ignore.

9° *Question.* — Un homme en deuil est séparé de sa femme; et un excommunié? On l'ignore [fol. 15 recto et verso].

HAGHIGAH

Fol. 5). Risch Lakesch dit : Si un individu fait du tort à un étranger, c'est comme s'il avait fait du tort à Dieu.

Fol. 13). Rabbi Amé dit : On n'enseigne pas la thorah à un païen [Voir le motif mon V[e] tome, p. 91].

Fol. 14). Rab Papa et les autres docteurs ne sont pas d'accord sur le nombre des *mischnayoth* [*sidré mischnah*], qu'il y avait à leur époque, l'un dit 600 et l'autre 700 Mischnayoth. [V. ma préface du II[e] tome de ma *Législation*.]

Fol. 15). On admet la possibilité, qu'une femme devienne enceinte en recevant le sperme qui s'écoule d'un homme dans un bain.

19). On dit ici [fol. 19, verso] que Jossé, fils de Joezer, et surtout Johanan, fils de Goudgada, a observé pour sa nourriture ordinaire les lois de pureté, prescrites pour les choses sacrées. Je crois que ces docteurs s'imposaient par une piété exagérée, des règles que personne autre n'a observées à leur époque ; car l'application des lois de pureté en dehors du temple n'a commencé à se propager qu'après la destruction du temple [V. mon V[e] tome, p. 335]. Il est possible qu'ils le faisaient, parce qu'ils séjournaient dans le temple.

Fol. 22). On lit dans une beraïtha : Rabbi Jossé dit, qu'on prend du vin et de l'huile chez tout le monde, et on ne s'abstient pas pour cause d'impureté, car il ne faut soupçonner personne. Si les uns s'avisaient à soupçonner les autres dans les affaires religieuses et à les traiter comme des hommes impies, si ceux qui par leur grande piété s'imposent des observations plus

rigoureuses que les autres, voulaient se séparer de tous ceux qui ne se soumettent pas à ces rigueurs, il en résulterait que chacun pourrait se faire une religion à sa façon, et il y aurait autant de religions que d'individus [1]. Rab Papa dit : De nos jours on admet les témoignages même d'un *am haaretz* [V. mon V• tome, p. 337] sans soupçonner sa véracité: car nous suivons l'opinion de rabbi Jossé [2].

Fol. 27). Risch Lakesch dit : Les juifs méchants ne subissent pas le feu de l'enfer; car ils ont toujours fait beaucoup de bonnes actions.

---

[1] Rabbi Jossé s'exprime d'une façon emphatique, il dit : Chacun érigera pour son propre usage une *bamah*, un autel pour y offrir des sacrifices [ce qui était défendu en dehors du temple de Jérusalem], et il brûlera pour son propre usage une vache rouge [ce qu'on ne faisait plus à l'époque de rabbi Jossé]. Ce sont donc des expressions emphatiques, et rabbi Jossé veut dire seulement, que chacun se fera un code religieux à sa guise.

[2] Les Thossephoth disent, qu'on adopte l'opinion de rabbi Jossé, pour ne pas blesser l'*am haaretz* et pour éviter des querelles et des haines. Du reste, dit le célèbre *Ri*, personne n'a le droit de se poser comme un grand *thalmid hakham* [savant] et comme un homme supérieur à ses semblables. Je crois pour ma part que *tous* les docteurs admettaient l'opinion de rabbi Jossé [V. plus haut, p. 29 et 35].

JEBAMOTH

Fol. 4). Si le *yabam* est atteint d'une maladie incurable [*moukhah schehin*], la veuve de son frère mort n'est pas obligée de l'épouser.

Fol. 9). Rabbi dit, en plaisantant, de Lévi : Il me semble qu'il n'a pas de moelle dans sa tête [1].

Fol. 21). On dit ici [fol. 21 verso] *bé khnischtha* [qui d'ordinaire signifie la maison de prières ou la synagogue] pour *bé medrascha*, la maison d'école.

Fol. 22). Rab Nahaman et Amémar admettent l'idée, qu'un prosélyte est comme un enfant qui vient de naître (2), en ce sens que deux frères prosélytes peuvent déposer un témoignage l'un pour l'autre [dans les questions religieuses ; car le bon sens indique qu'on doit les soupçonner de partialité dans les questions d'intérêt].

Fol. 23). Une femme esclave [ainsi qu'un homme esclave] n'a

---

[1] Il résulte de ce passage, que les docteurs savaient bien que le cerveau est le siège de l'intelligence. Si donc la beraïtha dit [V. plus haut p. 10] que c'est le cœur qui comprend et qui raisonne, elle exprime l'opinion populaire ; car le peuple met encore de nos jours les sensations dans le cœur.

[2] Cette opinion, d'origine chrétienne, n'a trouvé de partisans que parmi les docteurs du quatrième et du cinquième siècle. Les docteurs du troisième siècle ne l'admettaient pas. Ainsi rabbi Johanan dit : si le prosélyte a des fils païens nés avant sa conversion, il n'est pas obligé de se marier de nouveau pour avoir des enfants juifs [V. plus bas p. 87].

C'est aussi un docteur du cinquième siècle qui dit : « Quand une femme païenne se convertit au judaïsme, elle devient une autre personne par rapport aux cohabitations entre parents [fol, 23, recto].

pas de famille [*hayis*], mais une païenne [ainsi qu'un païen] a une famille [1].

L'Écriture, en parlant du mélange des Hébreux avec les Khenaanites, dit « qu'il [le Khenaanite] détournera ton enfant de moi ». [*Deutéronome*, VII, 4], il le fera abandonner le monothéisme pour aller adorer les divinités des Khenaanites. Rabbi Johanan dit, au nom de Rabbi Simon, fils de Johi [Johaï] que *l'enfant* dont l'Écriture dit qu'on pourrait le faire abandonner le monothéisme, et dont elle veut ainsi empêcher l'apostasie, c'est l'enfant né d'une mère israëlite et d'un père païen; la Bible veut en empêcher l'apostasie, car il doit être considéré comme un véritable juif, né des parents israëlites. Mais l'enfant né d'une mère païenne et d'un père israëlite, est considéré comme un païen, né des parents païens, et la Bible n'aurait pris aucune mesure pour empêcher qu'il ne soit séduit pour adorer les dieux païens, puisqu'il est païen et qu'il a le droit d'adorer les divinités de sa nation [2].

Fol. 24). On lit dans une beraïtha : Le *yabam*, celui qui épouse la veuve de son frère mort sans laisser d'enfants [*Deutéronome*, XXV, 5], hérite de ce frère; c'est-à-dire que, même si le défunt a laissé plusieurs frères, c'est celui qui épouse sa veuve qui en est l'héritier unique. Si le père du défunt est mort, le *yabam* prend de l'héritage du père *deux* parts, savoir : sa propre part et la part de son frère, dont il épouse la veuve, et les autres frères n'ont chacun qu'une part; par exemple, si le père a laissé vingt denars, et si le *yabam* a trois frères, il prend huit denars [4 pour sa part et 4 pour la part du frère mort sans enfants], et les trois frères survivants prennent chacun 4 denars.

La ghemara dit que le *yabam* prend ces deux parts comme

---

[1] Ce passage est utile à noter. On reconnaissait les familles des païens.

[2] C'est un passage remarquable. Quoique sous tous les autres rapports les enfants appartiennent au père, dans les mariages mixtes d'après les docteurs du Thalmud les enfants doivent suivre la religion de leur mère [quand ils sont mineurs, car à leur majorité ils peuvent adopter la religion qu'ils veulent]. C'est une idée très sage et conforme à la nature; l'enfant mineur est surtout attaché à la mère; les mères souffriraient beaucoup plus que les pères, si les enfants ne suivaient pas leur religion.

un premier-né, en ce sens qu'il ne les prend que des biens que le père a eu en sa possession au moment de sa mort, mais il ne prend qu'une seule part des biens qui sont survenus après la mort du père, quoique celui-ci ait pu le prévoir [*raouj*, devant venir, mais non pas encore venu].

Fol. 31). La sentence de rab Asché concernant les biens d'un fou, se trouve aussi traité *Khethouboth*, fol. 20 [V. plus bas].

Fol. 34). On admet qu'une femme ne peut pas devenir enceinte par la première cohabitation, si elle était vierge.

Fol. 35). On parle ici [fol. 35, recto] des deux moyens que les femmes pouvaient employer pour ne pas devenir enceintes. Savoir : l'introduction d'un corps mou [*moukh*] dans le vagin pour empêcher le sperme d'entrer dans l'utérus,ou bien le renversement.

Fol. 37). Ce qu'on raconte ici [fol. 37, verso] du mariage de Rab et de rab Nahaman, se trouve aussi dans le traité Joma [V. plus haut, p. 47].

Rouben est mort sans enfants, le frère du défunt [*yabam*], Simon, a épousé la veuve, selon la loi mosaïque [*Deutéronome*, XXV, 5], et il devient ainsi l'héritier unique de Rouben; mais entre la mort de Rouben et le mariage du *yabam* il n'y avait pas trois mois, et la veuve est accouchée d'un fils le septième mois après son mariage avec le *yabam*, de sorte que ce fils est un *sapek* [homme douteux]; car on ne sait pas s'il est né à terme et s'il est, par conséquent, le fils de Rouben, ou bien s'il est né le septième mois de la grossesse, et s'il est, par conséquent, le fils du *yabam*. Le *sapek* et le *yabam* ont donc une discussion entre eux pour les biens laissés par le défunt. Le *sapek* dit qu'il est le fils de Rouben, et qu'il est par conséquent l'unique héritier [car le *yabam* ne peut prendre ni la femme, ni les biens de son frère défunt, qui a laissé un enfant]. Le *yabam* dit que c'est lui qui est le père du *sapek*, que Rouben, par conséquent, est mort sans enfants, et que c'est lui qui en est l'unique héritier. Dans ce cas on partage les biens à parties égales entre le *yabam* et le *sapek*.

Si le *yabam* est mort et si le *sapek* a une discussion avec les fils du *yabam* pour les biens laissés par Rouben : Le *sapek* dit,

qu'il est le fils de Rouben, et par conséquent son héritier unique; mais les fils du *yabam* lui disent : tu es notre frère et tu n'as qu'une part égale aux nôtres. Dans ce cas, les docteurs croyaient pouvoir dire devant rab Mescharschiya, que le *sapek* doit gagner le procès. Car, pensaient-ils, ce cas ressemble à celui de la mischnah, qui dit : Si Rouben est mort en laissant des enfants, et si la veuve a épousé Aharon sans attendre trois mois après la mort de Rouben, et si elle est accouchée d'un fils le septième mois après son deuxième mariage, ce fils qui est un *sapek* [car on ne sait pas s'il est le fils de Rouben ou d'Aharon], ne peut hériter ni de Rouben, ni d'Aharon, car les enfants de Rouben peuvent lui dire : va nous prouver que tu es le fils de Rouben, et les héritiers d'Aharon lui diront : va nous prouver que tu es le fils d'Aharon. Il en est de même de notre cas, où le *sapek* est *certainement* un héritier de Rouben [s'il est le fils de Rouben, il est l'héritier unique; s'il est le fils du *yabam*, il a au moins une part des biens de Rouben, dont son père le *yabam* a hérité]; il peut donc dire aux fils du *yabam* : allez prouver que je suis le fils du *yabam* et que vous avez, par conséquent, vos parts des biens de Rouben.

Mais rab Mescharschiya dit aux docteurs, que les cas ne se ressemblaient pas. Dans le cas de la mischnah, les enfants de Rouben et d'Aharon sont certains de leurs droits, ils savent de qui ils héritent; ils peuvent donc repousser le *sapek* qui ne sait pas qui était son père. Dans notre cas, au contraire, les deux plaideurs sont dans le doute. Les fils du *yabam*, il est vrai, ne savent pas s'ils ont un droit quelconque sur les biens de Rouben; mais le *sapek* ne sait pas non plus de qui il doit hériter; s'il hérite des biens en question directement comme fils de Rouben, ou indirectement comme fils du *yabam* qui était l'héritier de Rouben. Le cas de la mischnah ressemble plutôt à celui, où le *sapek* et les fils du *yabam* ont une discussion pour les biens qui ont appartenu primitivement au *yabam*. Dans ce cas, ce sont les fils du *yabam* qui gagnent le procès; car ils peuvent dire au *sapek* : va nous prouver que tu es le fils du *yabam* notre père, et tu prendras ta part. Par conséquent, dit Raschi, dans notre cas où la discussion porte sur les biens laissés par

Rouben, le *sapék* prend la part qu'il doit avoir dans tous les cas [comme fils de Rouben ou comme fils du *yabam*], et pour le reste on fera le partage, en lui donnant la moitié, et l'autre moitié aux fils du *yabam*.

Autre cas : Le *sapek* a d'abord eu un procès avec le *yabam* pour les biens de Rouben, le premier mari de sa mère, et le tribunal a fait le partage de ces biens entre lui et le *yabam*. Puis le *yabam* est mort, en laissant des biens et des fils. Le *sapek* a donc maintenant un procès avec les fils du *yabam* pour ces biens. Les fils du *yabam* ne veulent rien donner au *sapek*; car ils lui disent : va prouver que tu es notre frère, et tu auras ta part. Mais le *sapek* répond : De deux choses l'une. Si je suis le fils de votre père, donnez-moi une part dans son héritage [1]; si je suis le fils de Rouben, rendez-moi la moitié des biens de Rouben que votre père a prise à la suite de mon premier procès que j'avais avec lui. Rabbi Abba dit au nom de Rab, que dans ce cas l'arrêt rendu dans le premier procès est irrévocable, et le *sapek* ne peut plus réclamer la moitié des biens laissés par Rouben ; les fils du *yabam* peuvent donc lui dire : Tout ce que notre père a eu en sa possession en mourant était son bien, et tu n'y auras de part que, si tu prouves que tu es son fils. Rabbi Jérémie dit, au contraire, que l'arrêt du premier procès n'est pas irrévocable, et qu'on doit l'annuler en rendant au *sapek* la moitié des biens de Rouben, ou lui donner une part dans les biens du *yabam*.

Question. — Il paraît, que la divergence d'opinions qui existe entre rabbi Abba et rabbi Jérémie, est la même que celle qui existe entre Admon et ses adversaires. Car on lit dans une mischnah : Rouben avait un champ entouré de ceux de ses voisins; il avait donc un chemin dans un des autres champs par lequel il passait dans le sien; puis il est parti à l'étranger, et à son

---

[1] Raschi prévoit la juste objection, que dans ce cas le *sapek* devrait rendre au fils du *yabam* la moitié des biens de Rouben qu'il a prise à la suite de son premier procès qu'il avait avec le *yabam*. Et Raschi prévient cette objection, en disant que le *sapek* veut bien rendre la moitié des biens laissés par Rouben qui était pauvre, pour avoir une part des biens du *yabam* qui était très riche.



retour il ne retrouve plus son chemin pour entrer dans son champ. Admon dit, que dans ce cas les voisins doivent lui donner un chemin, et ils donneront le chemin le plus court possible. Les docteurs disent, au contraire, qu'il ne peut pas forcer les voisins de lui donner ce chemin, mais qu'il est obligé de l'acheter au prix qu'ils fixeront, fût-ce 100 *manah*, ou il volera en l'air s'il peut. On fit l'objection contre les docteurs, en disant que l'opinion d'Admon paraît juste. Rab Joudah répondit au nom de Rab à cette objection, que la mischnah parle d'un cas où le terrain de Rouben est entouré par les champs de quatre individus, l'un d'un côté et l'autre d'un autre; dans ce cas chaque individu peut lui dire que le chemin se trouvait dans le champ d'un autre et non pas dans *son* champ. — S'il en est ainsi, comment Admon peut-il dire qu'on doit lui donner un chemin, lequel de ces quatre individus peut être forcé de le lui donner? — Rabba dit alors : S'il y a quatre voisins [chacun d'un côté du terrain de Rouben] qui ont acheté les champs des quatre anciens propriétaires [ceux qui entouraient le champ de Rouben avant son départ à l'étranger] [1], ou si les quatre individus ont acheté leurs champs d'un seul individu qui les possédait tous avant le départ de Rouben, tout le monde est d'accord que Rouben ne peut forcer aucun des quatre voisins de lui donner un chemin, car chaque voisin peut le renvoyer à l'autre. Le désaccord d'Admon et des docteurs porte sur le cas, où le terrain de Rouben est entouré des quatre champs qui appartiennent à présent tous à un seul individu, mais que cet individu a achetés des quatre propriétaires. Admon pense, que dans ce cas Rouben peut dire à son voisin : puisque tous les champs qui entourent le mien t'appartiennent, mon chemin se trouve dans tous les cas

---

[1] Pourquoi ne suppose-t-il pas le cas où les quatre individus qui avaient des terrains autour du champ de Rouben [chacun d'un côté] avant son départ à l'étranger, sont les mêmes qui les possèdent encore? Je crois que Rabba aime mieux supposer des cas où les individus qui entourent le champ de Rouben sont de bonne foi et, qu'ils *ignorent réellement* où était le chemin de Rouben. Si les anciens propriétaires avaient encore conservé leurs champs, ils auraient dû savoir où était le chemin de Rouben; s'ils disaient qu'ils ne le savaient plus, ils auraient été de mauvaise foi.

dans un de tes champs ; tu dois donc me le donner où tu voudras. Les docteurs pensent, au contraire, que le voisin peut répondre à Rouben : Si tu veux te taire et ne rien réclamer, c'est bien, je t'en vendrai un à bon marché ; mais si tu réclames ton chemin, je rendrai les quatre champs à leurs anciens quatre propriétaires, et tu ne pourras rien obtenir d'eux, car chacun te renverra à l'autre [ou tu seras obligé de payer le chemin très cher].

On dirait donc que Rabbi Abba, d'après lequel le *sapek* perd son procès, adopte pour le cas de la mischnah l'opinion des docteurs que Rouben ne peut pas réclamer le chemin ; tandis que Rabbi Jérémie adopte l'opinion d'Admon.

Réponse. — Les cas ne se ressemblent pas. Rabbi Abba peut adopter l'opinion d'Admon que Rouben peut réclamer le chemin, parce qu'il peut dire que ce chemin se trouve dans tous les cas dans un champ du défendeur.

Fol. 38). Mais dans le cas de Rabbi Abba le *sapek* perd son procès contre les fils du *yabam*, car il ne peut rien dire de pareil en faveur de sa réclamation. D'autre part Rabbi Jérémie peut adopter l'opinion des docteurs que Rouben perd son procès, car le défendeur peut le menacer de rendre les quatre champs à leurs quatre anciens propriétaires, mais dans notre cas les fils du *yabam* ne peuvent dire rien de pareil en leur faveur.

Autre cas. — Le *sapek* et le *yabam* ont une discussion entre eux pour les biens laissés par Jacob, le père de Rouben et du *yabam*. Le *sapek* dit, qu'il est le fils de Rouben et qu'il hérite par conséquent pour Rouben la moitié des biens de Jacob. Le *yabam* dit qu'il est l'héritier unique de Jacob, car le *sapek* n'est pas le fils de Rouben, mais le sien, et il n'a aucune part dans les biens de Jacob. Dans ce cas le *yabam* est un héritier certain, et le *sapek* est douteux ; par conséquent le *sapek* qui est douteux ne peut pas enlever la moitié de l'héritage à l'héritier certain.

Autre cas. — Le *sapek* et deux fils du *yabam* [qui est mort] ont une discussion pour les biens laissés par Jacob, le père de Rouben et du *yabam*. Le *sapek* dit qu'il est le fils de Rouben, et qu'il hérite par conséquent pour Rouben la moitié des

biens de Jacob. Les deux fils du *yabam* lui disent : tu es le fils de notre père, le *yabam*, et tu n'as que le $\frac{1}{3}$ de ces biens comme chacun de nous; par exemple, Jacob a laissé 6 denars, le *sapek* veut qu'on lui donne 3 denars, et qu'on donne les 3 autres aux deux fils du *yabam;* les deux fils du *yabam* veulent prendre pour eux deux 4 denars [pour chacun 2 denars] et donner au *sapek* seulement 2 denars. Dans ce cas on donne aux deux fils du *yabam* la moitié de l'héritage de Jacob [3 denars] que le *sapek* lui-même leur accorde; on donne au *sapek* le $\frac{1}{3}$ de cet héritage [2 denars] que les fils du *yabam* eux-mêmes lui accordent; reste encore un $\frac{1}{6}$ de l'héritage [1 denar], qu'on partage entre les plaideurs, en donnant un demi-denar au *sapek* et un demi-denar pour les deux fils du *yabam*.

Autre cas. — Jacob [le père de Rouben et du *yabam*] et le *yabam* ont une discussion entre eux pour les biens laissés par le *sapek* qui est mort. Jacob dit que le *sapek* était le fils de Rouben qui est mort sans laisser d'autres enfants, et comme le *sapek* n'a pas laissé d'enfants non plus, son grand-père Jacob hérite de lui. Le *yabam* dit, que le *sapek* était son fils, et que c'est lui, le père, qui hérite du défunt et non pas Jacob le grand-père. Dans ce cas on partage les biens du *sapek* entre Jacob et le *yabam*.

Autre cas. — Jacob et le *sapek* ont une discussion entre eux pour les biens du *yabam* qui est mort sans laisser d'enfants. Jacob dit que le *sapek* est le fils de Rouben et non pas du *yabam*, par conséquent c'est le père qui hérite de son fils, le *yabam*, mort sans enfants. Le *sapek* dit, qu'il est le fils du *yabam*, et que c'est lui qui doit en hériter et non pas Jacob. Dans ce cas on partage les biens du *yabam* entre le *sapek* et Jacob.

MISCHNAH.

L'école de Schamaï et celle de Hillel sont d'accord entre elles que la *schomereth yabam* [1] qui a hérité des

[1] *Schomereth* est le participe féminin du verbe *schamor*, garder, observer, garder dans la mémoire, attendre quelque chose; de là *schomereth yabam*,

biens, peut les vendre ou donner, et la vente ou le don est valable. Si elle est morte, que fera-t-on de la Khethoubah et de ses biens melog? [1] L'école de Schamaï dit que les héritiers du mari se les partagent avec les héritiers du père de la femme [Raschi dit, que ce partage s'applique d'après l'école de Schamai seulement aux biens *melog* de la femme, tandis que sa khethoubah appartient par suite de sa mort à son mari, et les héritiers de son père n'y prennent aucune part]. L'école de Hillel dit : les biens restent où ils sont [*be-hezkathan*] [2], la khethoubah est aux héritiers du mari, et les biens *melog* sont aux héritiers du père de la femme. Si le *yabam* a déjà épousé la veuve de son frère mort sans enfant, elle est considérée sous tous les rapports comme son épouse, seulement elle doit réclamer sa khethoubah des biens de son premier mari.

---

la veuve du frère mort sans enfants qui attend le *yabam*, son futur mari. Elle porte donc ce nom depuis la mort de son premier mari jusqu'à ce que le *yabam* l'épouse ou qu'il se sépare d'elle par la cérémonie appelée *halitzah*, déchaussement [*Deutéronome*, XXV, 9].

[1] Au lieu du mot *melog* la mischnab emploié l'expression *hanikhnassim ve-yotzim ymah*, les biens qui entrent avec elle [chez son mari au moment du mariage] et qui sortent avec elle [de chez son mari par le divorce ou la mort du mari].

[2] Cela veut dire d'après le commentaire Bartenourah : les biens *tzon barzel* [les biens que la femme apporte en dot au mari et que celui-ci doit lui restituer en entier s'il divorce avec elle ou s'il meurt avant elle] restent dans le pouvoir [*hazakah*] de ceux qui avaient des droits sur eux. L'école de Hillel, dit le Bartenourah, n'a pas dit clairement, si elle parle des héritiers de la femme, puisque les biens appartenaient primitivement à la femme, ou bien l'école de Hillel parle ici des héritiers du mari, puisque le mari avait le droit de disposer de ces biens à condition de les restituer en cas de divorce ou de mort à la femme ou de lui en rembourser la valeur. En définitif, dit le Bartenourah, même d'après l'école de Hillel, ces biens doivent être partagés entre les héritiers de la femme et ceux du mari.

GHEMARA.

Question. — Pourquoi dans le premier cas [où la *schomereth yabam* est en vie] il n'y a aucun désaccord entre l'école de Schamaï et celle de Hillel, et dans le deuxième cas ces deux écoles sont en désaccord entre elles?

Réponse. — Oula répondit : Dans le premier cas on parle d'une *schomereth yabam* qui n'était que fiancée au premier mari [qui est mort sans enfants avant de se marier avec elle], dans le deuxième cas on parle d'une *schomereth yabam* qui était déjà mariée [*nessouah*] au premier mari.

Remarque. — Avant de compléter la réponse d'Oula, il faut faire la remarque suivante : La veuve d'un homme mort sans enfants qui devait épouser le frère du défunt, appelé *yabam*, était dans l'état d'une femme liée à ce *yabam* jusqu'à ce que ce *yabam* l'ait épousée, où elle sort de cet état pour entrer dans l'état d'une véritable épouse du *yabam*, ou bien jusqu'à ce que ce *yabam* [ne voulant pas l'épouser] ait pratiqué la cérémonie du déchaussement [*Deutéronome*, XXV, 9] pour la *délier*, où elle sort de l'état d'une femme liée à un *Jabam*, étant complétement déliée et libre d'épouser qui elle veut. Or, le lien d'une femme liée à un *yabam* différait sous beaucoup de rapports du lien d'une femme fiancée et de celui d'une femme mariée ; il fallait donc un mot spécial pour distinguer ce lien de celui d'une femme fiancée ou mariée. C'est pourquoi le lien qui attachait la veuve à son *yabam* a reçu le nom de *zikah*, lien, mot venant d'un verbe, dont le participe *zakouk*, au féminin *zekoukah*, veut dire *attaché*, *attachée*, et dont les diverses formes verbales ont des significations analogues.

Oula pense que la *zikah* d'une femme qui était fiancée au mari défunt, lui donne le caractère d'une *fiancée douteuse*, et que la *zikah* d'une femme qui était déjà mariée au mari défunt, lui donne le caractère d'une *épouse douteuse*. Or, dit Raschi, une fiancée peut vendre ses biens *melog* d'après l'école de Schamaï, et sa vente est valable même d'après l'école de Hillel qui ne lui permet pas de vendre ; comme la veuve en question n'est liée à son futur [le *yabam*] que par une *zikah* [lien plus faible que

celui qui attache une fiancée à son fiancé] les deux écoles sont d'accord entre elles à permettre à cette femme de vendre ses biens *melog*. Une femme mariée, au contraire, ne peut pas vendre ses biens *melog*, et si elle les vend, son mari peut annuler la vente et reprendre les biens à l'acheteur; les biens appartiennent donc pour ainsi dire au mari. Or, dans le deuxième cas de notre mischnah il est question de la *zikah* d'une femme qui était déjà mariée au défunt, et cette *zikah* lui donne le caractère d'une *épouse douteuse*; comme il y a doute si elle doit être considérée ou non comme l'épouse du *yabam*, l'école de Schamaï veut qu'on partage les biens *melog* entre les héritiers de la femme [si elle est morte] et ceux du mari, tandis que l'école de Hillel les donne aux héritiers de la femme.

On vient de dire que la *zikah* d'une femme qui était fiancée au mari défunt, lui donne le caractère d'une *fiancée douteuse*, et non pas celui d'une véritable fiancée du *yabam*. Car si elle était considérée comme la véritable fiancée du *yabam*, l'école de Hillel n'aurait pas pu dire qu'elle peut vendre et donner ses biens; puisqu'on lit dans une autre mischnah [du traité *Khethouboth*, fol. 78] : Si une femme fiancée hérite après avoir été fiancée, l'école de Schamaï dit qu'elle peut vendre cet héritage, et celle de Hillel dit qu'elle ne doit pas le vendre; mais ces deux écoles sont d'accord entre elles que, si elle l'a vendu ou donné, la vente ou le don est valable. On voit donc que d'après l'école de Hillel elle ne doit pas le vendre; si donc cette école dit dans notre mischnah qu'elle peut le vendre, c'est que la *zikah* d'une femme qui était fiancée au mari défunt n'a pas le caractère d'une véritable fiancée, mais d'une *fiancée douteuse*.

On vient de voir, que la *zikah* d'une femme qui était mariée au mari défunt lui donne le caractère d'une *épouse douteuse* et non pas d'une épouse véritable. Car si elle était considérée comme la véritable épouse du *yabam*, l'école de Schamaï n'aurait pas pu dire [dans le deuxième cas de notre mischnah] que, si elle est morte, on partage ses biens *melog* entre les héritiers du mari et ceux du père de la femme, et l'école de Hillel n'aurait pas pu les donner aux héritiers de la femme [elles auraient dit alors, que les biens *melog* appartiennent entièrement aux héritiers du mari].

Car on lit dans une autre mischnah ; Si une épouse hérite après son mariage, l'école de Schamaï est d'accord avec celle de Hillel que, si elle a vendu cet héritage, le mari peut annuler la vente et le reprendre aux acheteurs. Si donc l'école de Schamaï dit dans notre mischnah, que dans le cas de mort de la femme ses héritiers ont une part dans ses biens *melog*, et si l'école de Hillel dit que ces biens appartiennent entièrement aux héritiers de la femme, c'est que ces deux écoles admettent, que la *zikah* d'une femme qui était mariée au mari défunt, n'a pas le caractère d'une épouse véritable, mais d'une *épouse douteuse*.

Question de Rabbah contre Oula. — Si toute la différence qui existe entre les deux cas de notre mischnah est, que dans le premier cas la femme était seulement fiancée au mari défunt, et que dans le deuxième elle était déjà mariée, pourquoi la mischnah suppose-t-elle dans le premier cas que la femme vit encore, et dans le deuxième qu'elle est morte ? Au lieu de supposer un cas de mort de la femme, où les héritiers se disputent le capital de ses biens *melog*, elle aurait pu supposer dans le deuxième cas [comme dans le premier] que la femme vit encore, et qu'elle conteste au *yabam* l'usufruit de ses biens *melog*. Car une véritable épouse est obligée de laisser l'usufruit de ses biens *melog* à son mari ; et la mischnah aurait pu dire, que la femme qui était mariée au mari défunt, n'étant pas considérée par suite de la *zikah* comme la véritable épouse du *yabam*, mais comme une *épouse douteuse*, elle partage d'après l'école de Schamaï l'usufruit avec le *yabam*, et elle peut le garder entièrement pour elle d'après l'école de Hillel.

Réponse de Rabbah. — Les deux cas de la mischnah parlent d'une femme qui était déjà mariée au mari défunt, et la *zikah* d'une femme qui était mariée au mari défunt ne lui donne pas le caractère d'une véritable épouse du *yabam*, mais celui d'une *épouse douteuse*. Dans le premier cas où la femme vit encore, elle a des droits *certains* sur ses biens *melog*, puisque le capital lui appartient, et le *yabam* n'a que des droits douteux [puisqu'elle n'est que son épouse douteuse] ; dans ce cas les deux écoles sont d'accord entre elles, que la femme peut vendre ses biens *melog* et que la vente est valable [le *yabam* ne peut pas

l'annuler]. Dans le deuxième cas où la femme est morte, ses héritiers n'ont que des droits douteux comme les héritiers du mari [car si elle est considérée comme l'épouse du *yabam*, les héritiers de cette femme n'ont rien, c'est le mari qui hérite de son épouse; si elle n'est pas considérée comme son épouse, tout appartient aux héritiers de la veuve et rien à ceux du mari]; c'est pourquoi l'école de Schamaï dit, qu'on partage les biens *melog* entre les héritiers de la femme et ceux du mari; tandis que l'école de Hillel donne les biens *melog* entièrement aux héritiers de la femme, parce que c'est à la femme que les biens appartenaient d'abord.

Question d'Abayé. — On vient de dire que d'après l'école de Schamaï, si la veuve vit encore, elle peut vendre ses biens *melog*, et cela par le motif qu'elle a sur ces biens des droits certains, et que le *yabam* n'a que des droits *douteux* qui ne peuvent pas prévaloir contre les droits certains de la femme. Dans un autre cas cette école n'a pas voulu admettre un motif pareil. Car on lit dans une mischnah: Si un édifice s'est écroulé sur le fils et son père [si le père a laissé des biens] et si le fils a laissé une veuve qui réclame la khethoubah et un créancier qui veut se faire payer la dette, en disant que le père est mort le premier, que par conséquent le fils, vivant encore un moment, a hérité de ces biens, qu'on peut saisir pour le paiement de la khethoubah et de la dette, et si les héritiers du père disent que le fils est mort le premier, et que par conséquent il n'a rien hérité de son vivant, et que les biens du père appartiennent à ses héritiers [aux héritiers du père]; dans ce cas l'école de Schamaï dit, qu'on partage les biens laissés par le père entre ses héritiers et les demandeurs [le créancier et la femme qui réclame la khethoubah]. Or, dans cette mischnah, les héritiers du père ont des droits plus certains que le créancier, et malgré cela celui-ci partage les biens avec les héritiers.

Réponse. — Le créancier du fils a des droits aussi certains que les héritiers du père, car l'école de Schamaï pense, qu'un acte de prêt avec lequel on doit se faire payer l'argent de l'emprunt, a la même valeur que l'argent payé.

Remarque. — Ce qui suit ne renferme aucun principe nouveau qu'on ne trouve pas dans les parties traduites de mes autres

tomes, si ce n'est ce qu'on dit des fiançailles du *yabam*, et d'une femme *sotah* [*Nombres*, V, 12-30] qui n'ont pas de rapport avec la législation civile.

MISCHNAH.

Fol. 40). Si le *yabam* ne veut pas épouser la veuve de son frère mort sans enfants, et s'il pratique par conséquent la cérémonie du déchaussement [*Deutéronome*, XXV, 9], il n'a dans les biens laissés par le défunt qu'une partie égale à celle de ses frères ; et si le père vit encore, c'est le père qui est l'héritier unique du défunt. Si le *yabam* épouse la veuve de son frère mort sans enfants, il devient alors l'héritier unique du défunt [et les autres frères n'ont aucune part dans cet héritage]. Rabbi Joudah dit : Quand même le *yabam* épouse la veuve de son frère, si le père vit encore, c'est le père qui hérite de son fils mort sans enfants [et le *yabam* n'a aucune part dans cet héritage].

GHEMARA.

Oula et rabbi Isaac le forgeron adoptent l'idée de rabbi Joudah ; rabbi Janaï et rab Nahaman n'adoptent pas cette idée, car ils admettent que le *yabam* en épousant la veuve de son frère mort sans enfants, est l'héritier unique de ses biens, même du vivant de son père.

MISCHNAH.

Fol. 41). Une femme veuve ou divorcée doit attendre trois mois avant de se remarier [1].

---

[1] On admettait, qu'une grossesse est facile à être reconnue au bout de trois mois par le volume du ventre. Si donc au bout de trois mois du divorce ou de la mort du mari la femme ne paraît pas enceinte, c'est qu'elle ne l'est pas. Avant trois mois elle peut être enceinte sans qu'on s'en aperçoive, et si elle a un enfant sept mois après le deuxième mariage, on ne saura pas, si l'enfant est le fils du premier mari ou du deuxième.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha: La veuve d'un homme mort sans enfants qui doit épouser le *yabam* trois mois après la mort du mari [avant trois mois elle ne peut pas l'épouser] a le droit d'être nourrie pendant ces trois mois des biens du défunt; après ce terme de trois mois elle n'a plus le droit d'être nourrie des biens du défunt, ni de ceux du *yabam* [tant qu'elle ne l'a pas épousé, mais elle peut le forcer de l'épouser ou de la délier]; s'il s'était présenté au tribunal [elle l'a assigné pour l'épouser, pour qu'elle ait de quoi vivre] et qu'il ait pris la fuite, elle a le droit d'être nourrie des biens du *yabam*.

Si le *yabam* est mineur [de sorte qu'elle ne peut pas le forcer de l'épouser], elle n'a pas le droit d'être nourrie des biens du *yabam*, ni de ceux du défunt après le terme de trois mois.

Fol. 42). On cite ici [fol. 42, recto] l'opinion d'un docteur que, si un païen se convertit au Judaïsme avec sa femme, il doit s'abstenir jusqu'à trois mois après leur conversion, afin qu'on sache si l'enfant qui peut naître sept mois après ces conversions, a été conçu avant ou après que les parents sont devenus prosélytes.

Fol. 45). Le mariage avec un païen et un esclave païen n'est pas valable [1].

La ghemara adopte comme loi définitive [*ve-hilkhetha*] que l'enfant né d'une mère israëlite et d'un père païen ou esclave est un enfant *khascher*, c'est-à-dire qu'il est considéré comme un véritable israëlite d'une naissance irréprochable. Un homme né d'une mère israëlite et d'un père païen a été déclaré par Rabba comme un véritable israëlite d'une naissance irréprochable, et Rabba l'a même nommé chef à Babylone. Quoiqu'un étranger ne doive pas être nommé chef en Israël, Rabba n'a pas considéré comme étranger cet homme né d'une mère juive.

[1] Quoiqu'il y eût trois modes de valider le mariage selon la loi rabbinique, les juifs n'employaient qu'une des deux modes, savoir un acte [*schtar*] ou de l'argent. Or, ces deux modes n'étaient pas admis par la loi des païens de l'Asie contemporains de l'époque thalmudique, qui n'admettait que la cohabitation pour rendre le mariage valable [V. traité *Synhedrin*, fol. 57, et mon Ve tome de la *Législation*, p. 87].

Rab Hama, fils de Gourya, dit au nom de Rab: Si un Juit achète un esclave d'un païen, et si cet esclave a fait l'immersion dans l'eau [*tebilah*] comme symbole de conversion pour devenir un juif libre, il devient libre. Pourquoi ?

Fol. 46). Parce que la personne de l'esclave n'était jamais la propriété de son maître; celui-ci n'avait sur son esclave que le droit de *schyboud*, c'est-à-dire qu'il avait le droit de le faire travailler et de profiter de son travail; quand donc cet esclave a fait acte de conversion au judaïsme pour devenir un juif libre, il a légalement annulé le *schyboud* [1]. C'est conforme à l'opinion

---

[1] Cette loi rabbinique est parfaitement conforme à celle de Moïse. Car l'Écriture dit : « Tu ne livreras pas l'esclave à son maître [païen] qui se sauverait chez toi [dans ton pays] de son maître [*Deutéronome*, XXIII, 16]. » Il n'est pas dit qu'il ne faut pas livrer le bœuf à son maître païen, car le bœuf est la propriété du maître mais l'esclave n'est pas la propriété du maître; autrement le garder serait voler le maître, et Moïse ne pouvait pas recommander le vol. Seulement il y a une différence dans un détail accessoire. Moïse suppose l'existence d'un pays des Hébreux, et il dit qu'aussitôt que l'esclave païen mettrait les pieds dans le pays des juifs, il devient libre. Les docteurs du Thalmud ne connaissaient plus de pays des juifs, leur pays était la religion, et ils ont dit qu'aussitôt que l'esclave païen entre dans le judaïsme, il devient libre.

Pourquoi Rab suppose-t-il le cas où le juif achète un esclave et où l'esclave se convertit au judaïsme, pourquoi ne dit-il pas simplement, si l'esclave d'un païen se convertit au judaïsme, il devient libre? C'est que les docteurs n'avaient pas le pouvoir de commander au maître païen de laisser son esclave libre ; mais si le païen le vend à un juif, les docteurs commandent au juif de le laisser libre, même au risque de perdre l'argent qu'il a donné au maître païen.

Est-ce que les esclaves païens des maîtres juifs pouvaient s'affranchir en voulant se convertir au judaïsme? Non, et cela pour deux motifs :

1) Les docteurs du Thalmud n'ont pas plus que Moïse pu abolir complètement l'esclavage, mais il ont établi un principe nouveau qui relevait énormément le moral, la dignité et la position des esclaves païens. Ils en ont fait presque des juifs, en établissant le principe que l'esclave doit observer tous les commandements que les femmes juives doivent observer. Quelle analogie y a-t-il entre l'homme esclave et la femme libre? Est-ce un indice d'infériorité que l'homme esclave ne doit observer que les commandements obligatoires pour les femmes? Nullement. Les femmes juives sont israélites au même titre que les hommes; seulement vu leur destination de s'occuper du ménage et de travailler dans la maison pour le mari, pour les enfants et pour toute la fa-

de Rabba, car Rabba a dit: Si un individu a hypothéqué son esclave païen pour une dette, et qu'il ait ensuite affranchi cet

---

mille, les docteurs les ont affranchies des commandements qui exigent un temps fixé d'avance pour les faire [*hazman grama*], car les femmes ne sont pas maîtres de leur temps; or, les hommes esclaves ne sont pas non plus maîtres de leur temps, c'est pourquoi ils sont affranchis, comme les femmes, de ces commandements qui exigent un temps fixé d'avance pour les faire; mais ils doivent accomplir, comme les juifs, les commandements qui n'exigent pas un temps fixé [*schelo hazman grama*] et qu'ils pourraient par conséquent faire à loisir malgré les travaux que leurs maîtres peuvent leur commander à chaque instant. Or, les esclaves appelés païens [*ebed khnaani*] qui chez leurs maîtres israélites observent tous les commandements juifs qu'ils peuvent observer, sont déjà juifs de fait. Quelle signification peut alors avoir leur conversion au judaïsme? Comment un juif peut-il se convertir au Judaïsme? Ils peuvent devenir des hommes libres, ce qui changera leur position sociale sous beaucoup de rapports, et même leur position morale, car à l'état d'esclaves ils étaient suspects même devant la loi par suite de la mauvaise conduite de presque tous les esclaves, mais la religion n'y gagnera rien, car ils sont juifs de fait avant de devenir libres. C'est pourquoi l'esclave d'un juif n'a pas la même faculté que l'esclave d'un païen, de se rendre libre par la conversion au judaïsme, puisque sa conversion n'est pas, comme celle de l'esclave d'un païen, une conversion religieuse.

2) Les docteurs du Thalmud ne pouvaient pas établir, que tout esclave d'un juif peut devenir libre, en voulant se convertir au judaïsme. Dans ce cas tout esclave d'un juif, qui s'est déjà habitué à pratiquer tous les commandements juifs qu'il pouvait pratiquer malgré son état d'esclave, n'aura plus aucune difficulté de se faire juif libre, l'état de juif libre ne lui apportera guère de charges nouvelles au point de vue religieux, et il trouvera en revanche d'immenses avantages dans son nouvel état au point de vue social et moral. Si donc tout esclave d'un juif pouvait obtenir la liberté de cette manière, l'esclavage serait entièrement aboli. Or, les docteurs n'avaient pas le pouvoir de commander au peuple d'abolir l'esclavage qui était très enraciné alors dans les mœurs grecques et romaines. Ils ont dû se borner à profiter de tous les prétextes possibles pour affranchir les esclaves, comme on le verra plus bas en plusieurs endroits. Quant à ce qui concerne notre cas, il est certain que si l'esclave d'un juif fait l'immersion dans l'eau [*tebilah*] comme symbole de conversion au judaïsme, il ne devient pas libre [autrement tous les esclaves le feraient]. Mais si l'esclave que le juif achète fait cette immersion avant qu'il ait été acquis légalement par le juif, Rab établit la loi que dans ce cas il est libre. Or, d'après la loi rabbinique le juif qui achète un esclave, ne l'a acquis qu'en le faisant faire la *tebilah* comme symbole de l'esclavage d'un juif [qui l'oblige à observer les commandements sus-mentionnés]. Si donc l'esclave a fait sa *tebi-*

esclave, l'hypothèque est annulé [l'hypothèque d'un objet est un *schyboud* de l'objet, car l'objet lui-même n'est pas la propriété du créancier, seulement le créancier a le droit éventuel sur l'objet de le saisir, si le débiteur ne paie pas la dette].

Question de rab Hisda contre Rab. — On lit ailleurs: Il est arrivé à la prosélyte Bloury, que les esclaves [qu'elle a achetés chez un païen] ont fait l'immersion dans l'eau [*tebilah*] comme symbole de conversion pour devenir juifs libres [1], ils l'ont fait en présence de Bloury [*lephaneha*], et les docteurs ont dit que les esclaves sont libres. On dit donc ici qu'ils l'ont fait en présence de Bloury, c'est-à-dire avec sa permission, d'où il résulte que s'ils l'avaient fait en son absence [*leahareha*] ou sans sa permission, ils n'auraient pas été libres [voyez mon Ve tome de la *Législation civile*, p. 218].

Réponse. — Rabba répondit: Si les esclaves ont fait la *tebilah* en présence et avec la permission du maître, ils sont libres quand même ils n'auraient pas dit expressément «qu'ils font la *tebilah* pour devenir juifs libres», car leur intention est évidente et ils n'ont pas besoin de le dire. Mais s'ils font la *tebilah* en l'absence ou sans la permission du maître, ils ne sont libres que s'ils avaient dit expressément «qu'ils font la *tebilah* pour devenir juifs libres».

Rab Yyva pensait que, si un païen se vend lui-même comme

---

lah dans le sens d'une conversion complète pour devenir juif libre, s'il fait cela avant d'avoir fait la *tebilah* dans le sens de l'esclavage d'un juif, il n'est pas acquis au maître et il est *juif libre*. Mais s'il a déjà fait la tebilah dans le sens de l'esclavage d'un juif [*leschoum abdouth*] il ne peut plus faire une nouvelle *tebilah* dans le sens d'une conversion complète [*leschoum ben horin*] pour devenir juif libre.

[1] Il est évident qu'il s'agit des esclaves que Bloury a achetés et que les esclaves ont fait la *tebilah* comme symbole d'une conversion complète [pour devenir juifs libres] avant que Bloury leur a fait faire la *tebilah* dans le sens de l'esclavage d'un juif; de sorte que le cas de Bloury ressemble exactement au cas de Rab. Car le texte dit *shekadmou vetablou*, exactement comme Rab dit au singulier *shekadam vetabal*, c'est-à-dire que l'esclave s'est hâté [*shekadam* au pluriel *schekadmou*] à faire la tebilah pour prévenir celle que le maître voulait lui faire faire.

Raschi interprète ce passage autrement.

esclave, sa personne est acquise au maître, mais rab Aha lui a prouvé qu'il est dans l'erreur.

Remarque. — On a vu que les docteurs du Thalmud ne pouvaient pas abolir l'esclavage, mais ils ont cherché des prétextes de les affranchir, et entre autres la *tebilah* que l'esclave acheté a faite dans le but de devenir juif libre, était un motif d'affranchissement, si l'esclave le fait avant d'être acquis au juif par la *tebilah* faite dans le but de devenir esclave d'un juif. Mais ce motif tendait encore à l'abolition presque complète de l'esclavage, car un juif était ainsi empêché d'acheter des esclaves, puisqu'ils pouvaient tous faire la *tebilah*, en prononçant les mots « qu'ils la font comme symbole de conversion pour devenir juifs libres ». Or, tout ce qui tendait à l'abolition de l'esclavage, très enraciné dans la société grecque et romaine, risquait fort de ne pas être accepté par le peuple, c'est pourquoi Samuel et rab Asché ont donné des moyens pour empêcher les esclaves qu'on achète, de s'affranchir de cette manière, de sorte que les Juifs pourraient acheter des esclaves, tout en conservant le principe intacte, d'après lequel l'esclave converti au judaïsme avant d'être acquis au maître devient juif libre.

Fol. 47). Un païen ne peut pas déposer un témoignage [dans les affaires religieuses].

On lit dans une beraïtha : Si un païen veut se convertir au Judaïsme de nos jours, on lui dit : Qu'est-ce qui t'a donné l'idée de te convertir ? Ne sais-tu pas que les Juifs sont malheureux ? S'il répond qu'il le sait et que malgré cela il veut se convertir, on l'accepte, et on lui enseigne certains commandements, on lui fait connaître alors les lois qui obligent les Juifs à faire certains dons aux pauvres [1], on lui dit qu'il y a une punition pour les péchés, et une récompense pour les bonnes actions ; puis on fait la circoncision et on lui fait faire la *tebilah* [2]. Si c'est une femme païenne qui veut se convertir au judaïsme, elle doit faire la *tebilah* [immersion dans l'eau].

---

[1] Ainsi la première chose qu'on enseigne aux prosélytes, c'est la pratique de la charité.

[2] C'est l'immersion dans l'eau appelée baptême dans le Nouveau Testament.



Question. — Pourquoi cherche-t-on d'abord à décourager les prosélytes ?

Réponse. — Pour que [ceux qui n'ont pas une conviction profonde] se séparent de nous. Car rabbi Helbo a dit : Les prosélytes [qui ne sont pas très convaincus] font du mal aux Juifs.

On cite ici [fol. 47, verso] les paroles de rabbi Johanan à propos d'un païen qui enlève un objet ; ces paroles sont expliquées dans mon V[e] tome de la Législation civile [p. 120].

Fol. 48). Samuel dit : Si un individu dit, qu'il renonce à tout droit sur son esclave, l'esclave est libre.

On lit dans une beraïtha : Si l'esclave païen d'un Juif ne veut pas subir la circoncision, on peut le garder, c'est l'opinion de rabbi Ismaël. Rabbi Akiba dit qu'on ne doit pas le garder.

Rabbi Josué, fils de Levi, dit : Si un Juif achète un esclave d'un païen, et si l'esclave ne veut pas subir la circoncision, on cherche à le persuader de le faire pendant douze mois ; si après douze mois il résiste encore, on le vend à un païen. Rabbin a envoyé dire de la Palestine : Tous mes maîtres ont dit au nom de rabbi Ylaï, qu'on peut garder un esclave païen non circoncis, si on l'a acheté à la condition de ne pas le circoncire.

Rabbi Jossé dit qu'un prosélyte est comme un enfant qui vient de naître, dans ce sens que Dieu lui pardonne les péchés envers Dieu qu'il a commis étant païen, et dont il s'est repenti en se convertissant au judaïsme.

Fol. 52). Rab punissait de la peine du fouet celui qui épousait une femme, comme les païens, par la cohabitation ; car un Juif doit l'épouser par un acte ou par l'argent.

Fol. 59). On dit ici qu'une *bagroth* a moins de *bethoulim* [elle perd moins de sang à la première cohabitation] qu'une *naarah* de 12 ans [1].

Fol. 60). Rab Khahana parle d'un mode antique pour reconnaître les vierges par l'odeur du vin [2].

---

[1] V. Thossephoth [fol. 59, recto, article *prat*]. Il en résulte qu'une *bagroth* a au moins l'âge de 20 ans, car on ne peut pas le dire d'une enfant de 12 ans et 6 mois ; on n'admet donc pas l'idée attribuée à Samuel, qu'une fille devient *bagroth* à l'âge de 12 ans et 6 mois [V. mon V[e] tome, p. 379].

[2] Voici ce qu'on trouve dans la collection Hippocratique : quand une femme

Fol. 61). Quant à ce qu'on dit ici [fol. 61, recto] des tombeaux des païens, et le *derasch* « vous êtes appelés *Adam* » voir l'explication dans ma préface de la législation criminelle [p. XXXIII] et mon V[e] tome, p. 349 et 350.

MISCHNAH.

Un homme est obligé de se marier pour avoir des enfants; il n'en est dispensé que s'il a déjà des enfants.

GHEMARA

Samuel dit : Quand même on a déjà des enfants, il est défendu de rester dans le célibat [1].

Fol. 62). Si un païen a eu des enfants, et s'il s'est converti ensuite au judaïsme [les enfants étant restés païens], rabbi Johanan dit, qu'il a déjà satisfait à la loi qui oblige d'avoir des enfants, puisqu'il a des enfants païens. Risch Lakesch dit qu'il n'a pas satisfait à la loi, car un prosélyte est comme un enfant qui vient de naître [2].

Si un païen a eu des enfants et s'il s'est converti ensuite en judaïsme, et s'il a eu un fils après sa conversion, ce fils n'est pas considéré comme un premier né, puisque les fils païens sont plus âgés que lui [3].

Rabbi Thanhoum dit au nom de rabbi Hanilaï : un juif qui n'est pas marié, est sans joie, sans bénédiction et sans bonheur.

---

n'a pas conçu, et que vous voulez savoir, si elle peut devenir féconde, enveloppez-la d'un manteau et faites lui des *fumigations par en bas*. Si l'*odeur* vous paraît arriver à travers son corps jusqu'à ses narines et à sa bouche, sachez que ce n'est pas d'elle que dépend la stérilité [5[e] section, aphorisme 59]. « Chez les anciens ces épreuves étaient employées juridiquement [dans les procès où le mari attribuait la stérilité à la femme, et la femme l'attribuait au mari] pour savoir, si la femme était stérile ou non » [Note de Daremberg, p. 549]. Le récit thalmudique est analogue à ce qu'a dit le célèbre Hippocrate.

[1] Il est remarquable que le célibat était défendu par la loi rabbinique.

[2] Toutes les fois que Risch Lakesch est en désaccord avec son maître rabbi Johanan, on adopte l'opinion de rabbi Johanan, qui n'admet pas l'idée chrétienne, qu'un converti soit considéré comme un enfant qui vient de naître [l'explication des Thossephoth, article rabbi Johanan, n'est pas admissible].

[3] Ici également on adopte l'idée de rabbi Johanan contre celle de son disciple Risch Lakesch.



En Palestine on dit qu'il est sans *thorah* [il ne peut pas faire d'études] et sans protection.

On lit dans une beraïtha : celui qui aime sa femme comme soi-même, qui l'honore plus que soi-même, qui élève ses enfants dans la bonne voie, et qui les marie à temps, c'est à celui-là que l'Écriture dit : tu sauras que ta maison est prospère. Celui qui aime ses voisins, qui accueille ses parents, qui épouse la fille de sa sœur, qui prête un *sela* au pauvre au moment du besoin, c'est à celui-là que l'Écriture dit : « Tu appeleras et Dieu répondra, tu crieras et il dira : je suis là. » [Esaïe, LVIII, 9.]

Fol. 63). Rabbi Elazar dit : un juif qui n'est pas marié n'est pas un homme [*adam*]; il dit aussi, qu'un individu qui ne possède pas un champ n'est pas un homme. Rab et Rabba préfèrent cependant le commerce à l'agriculture.

Rabba dit : si un homme a une femme méchante et s'il ne peut pas divorcer avec elle à cause de sa khethoubah, il n'y a pas d'autre remède qu'en lui donnant une rivale, car le proverbe dit : la rivalité vaut mieux que le bâton [pour dompter les femmes méchantes] : [Rabba voulait à mon avis rappeler le proverbe dont on devrait tirer la conclusion qu'il n'y a aucun remède, et il n'a pas voulu donner le conseil de prendre une autre femme. Quant au passage cité par les Thossephoth article *Tzarathah*, V. plus bas, p. 89].

Fol. 64). On parle ici [fol. 64, verso] de plusieurs individus devenus stériles par l'abstinence de la miction [on admettait l'existence d'une cloison très-mince dans le canal de l'urèthre qui le diviserait en canal urinaire et canal spermatique [V. mon Ve tome, p. 338 et 339]; on admettait que le sperme qui sort en bavant sans force ne peut pas féconder. Croyait-on que l'abstinence de la miction déterminant une pression sur la cloison et la déchirant de manière à produire une fistule, qu'on pourrait appeler spermatico-urinaire, et faire ainsi sortir le sperme en bavant à travers la fistule, l'homme ne peut plus féconder une femme? Plus bas [fol. 75, verso] on parle d'un homme dont le canal spermatique s'était bouché et le sperme sortait par le canal urinaire, qu'on a considéré comme stérile, V. p. 91 l'explication].

Fol. 65). Rabbi Amé dit : Si la femme assigne le mari de

divorcer avec elle pour cause d'impuissance et s'il le nie, on croit la femme. Si un homme marié épouse une autre femme [sans le consentement de la première], il est obligé de divorcer avec la première [si elle l'exige] et de lui donner la khethoubah [1]. Rabba dit qu'on peut prendre plusieurs femmes [si la première consent au 2e mariage], pourvu que le mari puisse les entretenir toutes [2].

Fol. 66). Si la femme a apporté au mari en dot des objets importants, s'il divorce ensuite avec elle, et si elle veut qu'il lui rende les objets, tandis que le mari veut les garder et lui en donner la valeur, rab Joudah dit, qu'on doit lui rendre les objets, car ils constituent le *schebah* [avantages, richesse, patrimoine] de sa famille. Rabbi Amé dit : comme il est responsable de la perte des objets apportés en dot et que leur bénéfice lui appartient, ces objets sont à lui et il n'a qu'à payer leur valeur. Rab Nahaman adopte l'opinion de rab Joudah, car la femme a le droit d'exiger qu'on lui rende les objets qui sont le *schebah* de sa famille.

Fol. 67). Rab Joudah dit : si la femme a apporté en dot 2 objets importants qui valaient ensemble mille denars, et si à présent au moment du divorce ou de la mort du mari ils valent 2 milles denars, la femme peut prendre un de ces 2 objets pour sa *khethoubah* [dans la khethoubah il est dit, qu'on rendra à la femme la valeur des biens apportés en dot; or, les 2 objets valaient ensemble mille denars, elle peut donc prendre un objet qui vaut à lui seul à présent mille denars], et elle peut en outre exiger qu'on lui rende l'autre objet si elle veut en payer la valeur; car ces 2 objets sont le *schebah* de sa famille.

---

[1]. On ne pouvait pas prendre une autre femme sans le consentement de la première [V. ma préface du IVe tome de la *Législation civile*].

[2] Je crois qu'il n'y a aucune divergence d'opinions entre rabbi Amé et Rabba, et j'emploie la méthode très souvent employée par le Thalmud, pour mettre d'accord deux docteurs, en disant *mar amar hada, oumar amar hada, velo plighé*, l'un parle d'un cas et l'autre d'un autre, et ils ne sont pas en désaccord entre eux. Car Rabba lui-même parle d'un cas, où un homme n'épouse une femme qu'à la condition expresse qu'il lui soit permis, d'épouser une autre femme après la première. [V. traité Kidouschin, fol. 7, recto.]

Remarque. — Les autres lois citées dans ce folio se trouvent traduites dans les traités khethouboth [fol. 100] et Baba bathra [fol. 140].

Fol. 69). On ne peut pas dire que la fille d'un Cohen, d'un Levi ou d'un Israël est devenue veuve ou divorcée d'un païen, etc. [V. l'explication plus haut, p. 81.]

MISCHNAH.

Fol. 70). D'après l'Ecriture un *petzoua dakha* et un *khrouth schophkhah* ne doivent pas se marier [*Deutéronome*, XXIII, 2], car ils sont stériles [ils ne peuvent pas féconder une femme]. Qu'est-ce qu'un *petzoua dakha?* C'est un homme qui a une plaie aux testicules, quand même la plaie n'aurait atteint qu'un seul testicule [l'autre restant intacte]. Qu'est-ce qu'un *khrouth schophkhah?* C'est un homme dont le pénis est coupé [au-dessus de la couronne]; mais si la coupe a eu lieu plus bas, de sorte qu'il est resté une partie de la couronne quoique mince comme un cheveu, l'individu peut se marier.

GHEMARA.

Fol. 75). On lit dans une beraïtha : Qu'est-ce que c'est qu'un *petzoua dakha?* C'est un homme qui a une plaie aux testicules, quand même il n'aurait la plaie qu'à un seul testicule, quand même les testicules seraient seulement perforés, ou fondus, ou absents. Rabbi Ismaël, fils de rabbi Johanan, fils de Brokah, dit : j'ai entendu des docteurs siégeant à Jabnah, que celui qui n'a qu'un testicule peut se marier [1].

Question. — On dit que la perforation des testicules empêche la fécondation. On connaît l'observation d'un homme qui est monté sur un dattier, et une épine lui a perforé les testicules

[1] Les Thossephot disent [fol 75, recto, article *scheéin lo*] qu'on peut féconder après l'ablation d'un testicule et qu'on adopte l'opinion de rabbi Ismaël.

dont il s'est écoulé un liquide comme une traînée de pus, et cet homme a eu des enfants.

Réponse. — Samuel a envoyé à Rab et il lui a dit : va t'informer d'où viennent ces enfants.

Rab Joudah dit au nom de Samuel : si les lésions susmentionnées des testicules se sont développées spontanément, l'homme est *khascher* [il peut se marier, car il peut féconder].

Rabba dit : les 3 lésions, savoir *petzoua* [plaie contuse?], l'amincissement, le retranchement, rendent l'homme stérile et impropre au mariage, qu'ils atteignent les testicules ou l'épididyme [*houté betzim*] ou le pénis.

Si la perforation du pénis a un orifice au-dessous de la couronne, mais l'autre au-dessus, l'homme est stérile; car rabbi Josué, fils de Lévi, a dit : si une partie de la couronne est atteinte, l'homme est stérile.

Rab Houna dit : si le pénis présente une excavation en forme de plume, l'homme est fécond; mais s'il y a une excavation en forme de gouttière, il n'est pas fécond. Car dans le dernier cas l'air peut aggraver la maladie, dans le premier l'air ne peut pas y entrer. Rab Hisda pense autrement, mais Rabba adopte l'opinion de rab Houna. Rab Papa dit que l'homme peut féconder dans les 2 cas, que l'excavation soit en forme de gouttière ou en forme de plume. Un fait s'est présenté dans la ville de Mehassiya [où le pénis présentait une excavation en forme de gouttière [qui avait empêché la fécondation], et Mar fils de rab Asché a fait une opération, pour la transformer en une excavation en forme de plume [1].

Un fait s'est présenté à Poumbeditha, où le canal spermatique [2] s'était bouché, et le sperme sortait par le canal uri-

---

[1] L'opération chirurgicale faite par Mar fils de rab Asché a dû se faire autrement à mon avis que Raschi ne le dit.

[2] On se rappelle qu'on admettait l'existence d'une cloison du canal de l'urèthre, qui le diviserait en canal spermatique et en canal urinaire. L'homme qui fait le sujet de notre observation était probablement atteint de spermathorrhée et d'impuissance; le coït n'amenait donc aucun écoulement de sperme, mais pendant la miction le sperme sortait avec l'urine.



naire. Rah Bibé, fils d'Abayé, voulait lui permettre le mariage. Mais rab Papé lui dit :

Fol. 76). Vous êtes dans l'erreur : le sperme arrive à la coction [*mebaschlah*] nécessaire quand il se trouve à sa place, mais il n'arrive pas à la coction en dehors de sa place [1].

Rab Joudah dit au nom de Samuel : s'il y a dans le pénis une perforation qui est fermée [par une pellicule?], il faut examiner si le sperme s'écoulant par suite d'une érection peut déchirer [la pellicule] pour sortir par la perforation, dans ce cas le malade ne doit pas se marier; mais si [la pellicule] est assez solide pour résister à la pression du sperme [de sorte que le sperme ne sort que par sa voie naturelle], le malade peut se marier. La ghemara dit que cela s'applique au cas, où la perforation se trouve dans la couronne [ou au-dessus], mais non pas au cas, où elle se trouve au-dessous de la couronne; car la partie qui est au-dessous de la couronne, peut être enlevée entièrement, sans qu'il en résulte d'incapacité d'avoir des enfants.

Question. — Comment fait-on pour savoir, si le sperme sort par la perforation? [Comment fait-on pour amener l'érection?].

Réponse. — Rab Joseph dit : on applique à l'anus du pain d'orge chaud. [La chaleur, dit Baschi, amènera l'érection], alors on verra, si le sperme sort par la perforation ou par la voie naturelle.

On lit dans une beraïtha : s'il y a une perforation dans le pénis [si le sperme sort par la perforation], le mariage est défendu, car le sperme sort en bavant [sans force, et il ne peut pas alors féconder]. Si la perforation est fermée [par une cicatrice], le mariage est permis; car alors le sperme sort avec force par la voie naturelle et il peut féconder. C'est là un cas où un *passoul* [un homme privé du droit de se marier] redevient *khascher* [il acquiert de nouveau ce droit].

---

[1] C'est un passage remarquable. Les docteurs du Thalmud ont toujours interprété les lois mosaïques selon l'esprit et non pas selon la lettre. Moïse a défendu le mariage aux hommes atteints d'une des deux lésions qu'il mentionne, et il ne parle pas du tout de l'obstruction du canal spermatique. Mais les docteurs pensaient que la défense mosaïque était motivée par l'incapacité d'avoir des enfants, et ils en ont conclu, que toute maladie des organes sexuels qui détermine cette incapacité, doit motiver la défense du mariage.

Question. — La beraïtha dit : c'est là un cas où un *passoul* devient *khascher*; elle semble dire que c'était là un cas unique et exceptionnel, et qu'il ne fallait pas en tirer des conclusions sur d'autres cas, où un *passoul* ou une *terephah* ne devient pas *khascher* par suite d'une cicatrice. Quels sont donc ces cas, auxquels la beraïtha a pensé?

Réponse. — Elle a pensé au cas d'un animal *terephah* par suite d'une plaie [*makhah*] du poumon, qu'une cicatrice [*kroum*] ne rend par *khascher* [1].

Autre question. — Comment fait-on pour fermer la perforation, afin que l'homme puisse se marier?

Réponse. — Il faut aviver la partie [pour la faire saigner] avec un grain d'orge [pointu], puis on apporte de la graisse pour frotter la partie avivée; puis on applique au trou un grand fourmi qui y mord et s'y attache, ensuite on coupe à ce fourmi la tête pour qu'elle y reste et bouche le trou. [A mesure, dit Baschi, que cette tête se décompose, la chair se développe et comble le trou].

On vient de dire qu'il faut aviver la partie avec un grain d'orge, mais il ne faut pas l'aviver avec un instrument de fer qui blesserait la partie [V. mon Vᵉ tome, traité Holin, p. 307].

Rabbah, fils de rab Houna, dit : si un individu urine de 2 endroits [cela veut dire probablement que le jet d'urine se divise en deux], il ne doit pas se marier. Mais Rabba rejette cette idée.

Rabba dit : le mot *hathanouth* [mariage] ne s'applique guère aux païens [car la loi païenne des peuples asiatiques n'admettait pour valider le mariage que la cohabitation, ce qui n'était pas conforme aux usages juifs, V. ma préface du IIIᵉ tome de ma *Législation*].

Fol. 79). La nation d'Israël a 3 caractères : la compassion pour les souffrances des autres, la pudeur et la bienfaisance.

---

[1] V. mon Vᵉ tome [traité Holin, p. 270], où j'ai fait une différence entre ce *kroum* et la *sirkhah*, que Raschi considère comme synonymes ici [fol, 76, recto, article *limouté kroum*].

MISCHNAH.

Rabbi Eliezer dit : Un homme qui est stérile [*saris*] de naissance [si la stérilité doit être attribuée à une maladie ou à une infirmité congénitale] peut [souvent] guérir ; un homme devenu eunuque par la main des hommes ne peut pas guérir.

GHEMARA.

Fol. 80). Abayé dit : si un homme ne peut pas faire la miction en jet [si l'urine s'écoule sans force dans une direction verticale], c'est que cet homme est stérile depuis sa naissance, il n'a jamais été capable de féconder. — N'est-il pas possible qu'il y ait eu chez cet homme un intervalle de bonne santé et de capacité de féconder ? — On ne doit pas supposer l'intervalle de bonne santé et de fécondité, quand il s'agit d'une maladie constitutionnelle [*khòuléh goupha*].

On cite ici un passage, où rabbi Elieser dit que les poils du corps apparaissent chez les femmes plutôt que chez les hommes. On lit dans une beraïtha : rabbi Eliezer dit, qu'on guérit en Alexandrie de l'Egypte les hommes atteints de stérilité depuis la naissance.

On cite ici une beraïtha qui dit : Un homme stérile [*saris*, chez qui le développement pileux manque où n'apparaît que tardivement] n'est pas puni comme fils pervers et rebelle [*Deutéronome*, XVIII, 18-21], car le fils pervers et rebelle n'est puni qu'en présentant la barbe d'en bas [1].

---

[1] J'ai traduit ce passage, pour faire voir qu'il est corrompu, afin qu'on ne le cite pas pour réfuter une de mes assertions concernant la majorité. La mischnah dit [traité *Nidah*, fol. 52, recto] que le père ne peut faire punir son fils pervers et rebelle que quand ce fils n'a pas encore de barbe. J'ai dit [dans mon V[e] tome, traité *Nidah*, p. 376] qu'il s'agit de la barbe, et que les mots *hathahathon*, etc., la barbe d'en bas, les poils des parties génitales, sont intercalés. Ici la beraïtha dit *zaken hathahathon*, mais le passage de la beraïtha est corrompu ; car on ne peut pas dire, que le fils pervers et rebelle *n'est* puni *qu'en* présentant la barbe ; c'est, au contraire, en présentant la barbe que son père *ne peut plus le faire punir*. Le copiste a pu, du reste, commettre l'erreur d'ajouter dans la beraïtha le mot *hathahathon*, parce qu'il l'a trouvé inter-

Une beraïtha admet qu'un fœtus de 8 mois n'est pas viable [mais un fœtus de 7 mois est viable. V. plus haut, p. 29].

Une autre beraïtha dit : on dit que le fœtus est de 8 mois, quand [on sait qu'il] n'a pas fini ses [neuf] mois. Rabbi dit : on le reconnaît, quand les cheveux et les ongles ne sont pas comme ils devraient être chez un fœtus à terme.

La ghemara en tire la conclusion que, si les cheveux et les ongles sont comme ils doivent être chez un fœtus à terme, on admet que l'enfant est viable, quoiqu'il n'ait que 8 mois, car dans ce cas Rabbi admet que l'enfant a dû finir son développement à 7 mois, mais qu'il a retardé sa naissance d'un mois.

Un fait s'est présenté d'une femme qui a eu un enfant douze mois après le départ de son mari, et Rabba *thosphaah* dit qu'un enfant peut retarder sa naissance trois mois après son développement complet. [V. la préface de mon Ve tome, p. XLV, où je cite des faits analogues observés de nos jours.]

On lit dans une beraïtha : Qu'est-ce qu'un homme stérile [*saris*] depuis sa naissance? [Comment le sait-on?] C'est un homme qui est arrivé à l'âge de vingt ans et qui n'a pas encore deux poils sur le corps; quand même il présenterait ces deux poils plus tard, il est considéré sous tous les rapports comme un homme stérile : Voici les signes d'un homme stérile [*saris*] : Il n'a pas de barbe, ses cheveux sont faibles et moux, sa chair est lisse. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit au nom de rabbi Joudah, fils de Jaïr : ses eaux [l'urine?] ne font pas d'écume; d'autres disent : quand il fait la miction, l'urine ne fait pas de jet [mais elle s'écoule sans force dans une direction verticale]; d'autres disent : son sperme n'est pas lié, mais il est clair comme de l'eau [d'après l'interprétation de Raschi]; d'autres disent : l'urine n'est pas acide [Raschi interprète que l'urine ne devient pas fétide]; d'autres disent : quand il prend un bain en hiver, son corps ne produit pas de vapeur. Rabbi Simon, fils d'Élazar, dit : Sa voix ne se distingue pas de celle d'une femme.

---

calé dans la mischnah. On a des exemples pareils, où Raschi lui-même admet des transpositions des mots et des phrases d'un traité à l'autre par la faute des copistes [V. traité Joma, fol. 39, verso, article *ve-lo hometz*].

Qu'est-ce qu'une *aïlonith?* [une femme stérile de naissance]. C'est une femme qui est arrivée à l'âge de vingt ans et qui n'a pas encore deux poils sur le corps; quand même elle présenterait ces deux poils plus tard, elle est considérée sous tous les rapports comme une femme stérile. Voici les signes d'une femme stérile: Elle n'a pas de mamelles [comme une femme doit en avoir], la cohabitation lui est pénible. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : elle n'a pas le mont de Vénus, comme les femmes en ont. Rabbi Simon, fils d'Élazar dit : Sa voix ne se distingue pas de celle d'un homme.

Rab Houna dit, qu'on n'est considéré comme un homme stérile [saris] que, si on présente *tous* les symptômes sus-mentionnés. Rabbi Johanan dit, qu'un *seul* de ces symptômes est suffisant pour diagnostiquer cette infirmité.

La divergence d'opinions de rab Houna et de rabbi Johanan porte sur le cas, où l'homme n'a pas de poils au menton; mais s'il les présente au menton, rabbi Johanan est d'accord avec rab Houna, qu'il n'est considéré comme stérile que, s'il présente *tous* les symptômes.

Fol. 83). D'après la ghemara un *toumtoum* [un individu, dont les organes qui distinguent les sexes d'entre eux ne sont pas visibles] peut subir une déchirure qui rendra visibles les organes masculins, s'il est un homme, ou les organes féminins si l'individu est une femme; dans le premier cas il est d'après certains docteurs un homme stérile. Un *androginos* est un individu qui présente un pénis et une vulve. On parle aussi de *toumtoum* et d'*androginos* des animaux quadrupèdes et des oiseaux.

MISCHNAH.

Fol. 97). Si une femme païenne s'est convertie avec ses deux fils au Judaïsme [si un de ses fils est mort sans enfant] l'autre n'épouse pas la veuve [selon la loi mosaïque, *Deutéronome*, XXV] et il ne pratique pas la cérémonie du déchaussement pour permettre à la veuve d'épouser un autre individu [1]. Il en est de même, si ces deux fils sont

[1] L'institution du *yiboum* [l'action d'épouser la veuve du frère mort sans en-

nés après la conversion de la mère et si l'un d'eux a été conçu avant cette conversion. Il en est de même d'une femme païenne esclave qui fut affranchie avec ses deux fils pour devenir libres comme juifs.

GHEMARA.

Les fils d'une femme esclave furent affranchis pour devenir libres comme juifs ; quand l'un d'eux mourut, rab Aha fils de Jacob a permis à l'autre frère d'en épouser la veuve [quoiqu'un juif ne peut pas épouser la veuve de son frère mort en laissant des enfants]. Rab Schescheth l'a défendu. Si les prosélytes sont entre eux frères du côté de leur père et non pas de leur mère, rab Schescheth est d'accord avec rab Aha, que l'un peut épouser la veuve de l'autre [1]. S'ils sont entre eux frères du côté de leur mère et non pas de leur père, rab Aha est d'accord avec rab Schescheth, que l'un ne peut pas épouser la veuve de l'autre. La divergence de leurs opinions porte seulement sur le cas, où ils sont entre eux frères du côté de leur père et du côté de leur mère; rab Aha pense que dans ce cas on prend uniquement en considération la parenté du côté du père, car tout le monde dit d'eux qu'ils sont les fils d'un tel père. Rab Schescheth pense qu'il faut aussi prendre en considération la parenté du côté de la mère, car le monde dit aussi d'eux qu'ils sont les fils d'une telle mère. D'après une autre variante la divergence d'opinions de ces docteurs porte aussi sur le cas, où les prosélytes sont entre eux frères du côté de la mère et non pas du côté du père; car

fants] et de la *halitzah* [la cérémonie du déchaussement] était plutôt un usage national qu'une institution religieuse; elle concerne la famille « pour que le nom du frère mort ne disparaisse pas d'Israël » [*Deutéronome*, XXV]. Car nous trouvons que plusieurs siècles après Moïse le juge Boaz a épousé Routh, qui n'était pas du tout la veuve de son frère, mais celle d'un *parent éloigné*, puisque Boaz dit qu'il ne peut pas l'épouser avant de prendre l'avis d'un parent *plus rapproché du défunt que lui*. C'est pourquoi la mischnah veut que cette institution ne soit applicable qu'aux juifs de naissance. Cependant si les deux frères ont été conçus après la conversion de la mère, ils sont considérés comme des juifs de naissance.

Je n'admets pas ici le motif de Raschi.

[1] J'en ai donné le motif dans mon cinquième tome de la *Législation* [p. 89].

rab Aha considère un prosélyte comme un enfant qui vient de naître [1].

Fol. 98). Rabba dit : On a dit qu'un païen n'a pas de père [sous le rapport du mariage entre parents], ce n'est pas parce qu'on pensait que le père d'un païen n'était pas connu [on n'avait pas une si mauvaise idée des mœurs païennes, v. mon cinquième tome, p. 140.], mais le mariage est per entre parents, quand même le père serait parfaitement connu ; puisque la loi mosaïque qui ordonne à un juif d'épouser la veuve de son frère du *côté du père* mort sans enfants, ou de pratiquer la cérémonie du déchaussement s'il ne veut pas l'épouser, cette loi ne s'applique pas aux deux frères jumeaux qui se sont convertis au Judaïsme, quoiqu'ils soient évidemment tous les deux du même père [2].

Question. — On lit ailleurs : Rabbi Jossé dit qu'on a permis à un prosélyte d'épouser la veuve de son frère du côté de sa mère; il est probable qu'il s'agit d'un cas où le défunt l'avait épousée après sa conversion.

---

[1] Le commentaire Rabbenou Ascher adopte l'opinion de rab Schescheth et non pas celle de rab Aha.

Il résulte de se passage que :

1) Rab Schescheth n'admet pas du tout l'idée chrétienne, qu'un prosélyte est comme un enfant qui vient de naître.

2) D'après la première variante rab Aha est d'accord avec rab Schescheth pour rejeter cette idée, puisqu'ils défendent tous les deux à un prosélyte d'épouser la veuve de son frère du côté de la mère. Il y a dans la ghemara deux variantes [dont la deuxième est citée comme *ykha deamré*, il y a quelques-uns qui disent]. Or, dans des cas pareils des hommes d'une grande autorité adoptent la première comme l'opinion de la plupart des docteurs.

3) Si les docteurs permettent à un prosélyte d'épouser la veuve de son frère du côté du père, c'est par le motif que j'ai indiqué dans le cinquième tome [p. 89], et non pas par la raison que Raschi donne dans la mischnah. Car s'il en était ainsi, comment rab Aha peut-il permettre au prosélyte d'épouser la veuve, dont le défunt mari était son frère du côté du père et *du côté de la mère* [tandis qu'il lui défend la veuve d'un frère du côté de la mère seule]; quand même tout le monde les appellerait les fils d'un tel père et non pas les fils d'une telle mère, ils n'en sont pas moins frères du côté de leur mère.

[2] Le motif de Rabba est celui que j'ai indiqué dans le cinquième tome de ma *Législation* [p. 89]. Les mots *schma mineh aphkouré aphkereh Rahamana lezaréh... zirmatham* sont intercalés.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où le défunt l'avait épousée selon la loi païenne avant sa conversion [V. mon tome V, p. 89].

On cite ici une beraïtha qui parle de certaines parentés qui sont permises à un prosélyte, elle est expliquée dans mon cinquième tome [p. 89].

Fol. 100). Une beraïtha dit que, si des hommes et des femmes se présentent à la distribution d'aumône, il faut d'abord la donner aux femmes pour ne pas les faire attendre. Quand des hommes et des femmes avaient des procès devant Rabba, il expédiait d'abord les femmes, car c'est une humiliation pour les femmes d'attendre.

Fol. 102). Rab dit : Quand même le prophète Elie viendrait défendre de faire la cérémonie du déchaussement avec un sandale, on ne l'écouterait pas, car l'usage du sandale est déjà très répandu [1].

Fol. 103). Rabbi Johanan dit: Quand le serpent a séduit notre mère Eve, il l'a souillée ; Israël qui était près du mont du Sinaï, est nettoyé de cette souillure, mais les idolâtres n'en sont pas nettoyés [2].

Fol. 106). On cite ici le passage que dans certains cas on doit forcer un individu [par la persuasion] d'offrir un sacrifice ou de donner à sa femme une lettre de divorce, jusqu'à ce qu'il dise : Je consens. [J'ai traduit ce passage, parce que les commentaires l'interprètent autrement.]

MISCHNAH.

Fol. 107). Une orpheline mineure qui a été mariée avec son consentement par sa mère ou par ses frères [peut se séparer de son mari sans qu'il lui donne une lettre de divorce, mais] elle est obligée de déclarer *devant le tribunal* son *mioun* [refus de rester avec son mari] pour

[1] Il en résulte qu'on respectait l'usage.

[2] Cela ressemble beaucoup à l'idée chrétienne du péché originel, modifié au point de vue juif. Il dit *nations idolâtres* pour faire comprendre, que les prosélytes sont nettoyés comme Israël.



être libre de se remarier plus tard; si sa mère ou ses frères l'ont mariée malgré elle, le mariage est nul.

GHEMARA.

Jadis on écrivait un acte de *mioun* assez long.

Fol. 108). A présent on fait cet acte très court; on écrit seulement: « Dans tel jour telle fille d'un tel a déclaré son *mioun* [refus] devant nous » [et les juges mettent leurs signatures].

Fol. 112). Pourquoi permet-on de faire des mariages des mineures orphelines? — Pour que cette orpheline ait quelqu'un pour la protéger.

Fol. 122). Rabbi Elazar dit au nom de rabbi Hanina : Les sages propagent toujours la paix dans le monde [1].

---

[1] On emploie ici [fol. 122, recto] l'expression *bath kol* dans le sens d'une voix humaine d'un individu, qu'on ne voit pas et qu'on ne connait pas.

KHETHOUBOTH

PEREK PREMIER

MISCHNAH.

Fol. 2). Une vierge se marie le mercredi et une veuve le jeudi [1].

GHEMARA.

Question. — Pourquoi n'épouse-t-on pas une vierge le dimanche?

---

[1] La mischnah parle ici d'un usage établi longtemps avant son époque, et elle cherche à en deviner le motif. Je crois qu'elle ne l'a pas deviné; c'est la beraïtha de Bar Kapara qui l'a probablement deviné [V. p. 102]. Car on peut faire à la mischnah les objections suivantes :

1) L'objection de la ghemara qui dit que, si on admettait le motif de la mischnah, on pourrait épouser une vierge le dimanche ;

2) La mischnah ne donne aucun motif, pourquoi une veuve se marie le jeudi ;

3) Cet usage n'a été établi par aucun tribunal, ni par aucun synhedrin, car on ne trouve nulle part la mention du synhedrin ou du docteur qui l'aurait établi, ni l'époque dans laquelle cet usage a commencé.

Cet usage a une origine populaire ; les fiancés ne pensaient certainement pas au procès qui suivrait le mariage, mais ils pensaient aux préparatifs de la noce qu'ils voulaient rendre aussi pompeuse que possible. On voulait donc faire des préparatifs pendant trois jours, de dimanche jusqu'à mercredi [v. fol. 2], d'autres voulaient aussi choisir un jour favorable, comme la ghemara et la beraïtha de Bar Kapara l'expliquent [fol. 5, recto, et plus loin, p. 102].

Réponse. — On a voulu donner au fiancé le temps de trois jours de dimanche à mercredi pour préparer la noce.

Fol. 5). Bar Kapara lit dans une béraïtha : On épousait une vierge le mercredi, pour que la réunion des nouveaux époux ait lieu la nuit du jeudi. [On compte les jours à partir de la nuit, comme le jour de *sabbath* qui commence le vendredi soir]; car le jeudi était considéré par les hommes du peuple, comme un jour de bon augure pour la reproduction, puisque d'après la Genèse, c'est le jeudi que Dieu a créé les poissons, les animaux qui se distinguent par leur multiplication extraordinaire, et que Dieu les a bénis en ce jour, disant : croissez et multipliez-vous. On épouse une veuve le jeudi, pour que la réunion ait lieu la nuit de vendredi, car c'est le vendredi que Dieu a dit à Adam : croissez et multipliez-vous.

On lit dans une beraïtha : On épouse une veuve le jeudi, pour que la réunion ait lieu la nuit de vendredi ; car si on l'épousait le mercredi pour se réunir avec elle la nuit de jeudi, le mari l'aurait quittée le lendemain pour aller travailler; il vaut donc mieux l'épouser le jeudi, pour que le mari reste avec elle le jeudi, le vendredi et le samedi, trois jours de suite [1].

Fol. 10). Rab Nahaman raconte que Samuel a dit au nom de Rabbi Simon, fils d'Elazar : Ce sont les docteurs qui ont établi la khethoubah de 200 zouzes pour une vierge, et de 100 zouzes pour une veuve [2].

---

[1] Par le même motif, si on épousait une femme divorcée, on le faisait le jeudi ; mais on parle ici des noces des veuves, comme de la chose la plus fréquente, car les divorces étaient rares. [V. plus bas p. 106 et 107, note.]

On sait que le Thalmud n'admettait pas qu'un *amora*, un docteur qui a vécu postérieurement à la rédaction de la mischnah, puisse se mettre en désaccord avec un *thana*, un docteur contemporain du rédacteur de la mischnah ou antérieur à ce rédacteur. Rab est d'ordinaire considéré comme un *amora*, mais ici la ghemara dit qu'on peut le considérer comme un thana. [Fol. 8, recto.]

[2] La ghemara décide que la khethoubah est d'institution rabbinique. Les Thossephoth citent un passage [article *Amar* rab Nahaman] où l'on dit que d'après rabban Simon, fils de Gamaliel, la khethoubah de 200 zouzes pour une vierge est d'institution mosaïque. Ils citent aussi [article *Hoyil*] un autre passage, où rabbi Meyer pense également qu'elle est d'institution mosaïque.



MISCHNAH.

Quand on épouse une vierge, on lui assure une khethoubah de 200 zouzes ; si on épouse une veuve, on lui assure seulement 100 zouzes pour le cas de mort ou de divorce [1].

Si l'on épouse une femme qui a déjà été fiancée à un

La ghemara cite ici quelques faits des jeunes époux, qui sont allés se plaindre de ce qu'ils n'ont pas trouvé les signes de la virginité. Un docteur a apaisé le fiancé, en lui disant que la cohabitation peut avoir lieu de manière à ce que la membrane, appelée *hymen*, reste intacte, de sorte qu'il n'y a pas d'épanchement de sang. Un autre docteur a fait laver le drap, de manière qu'après le lavage le sang est devenu visible. Un autre fait s'est présenté, où le mari porta la plainte en question, mais où la femme se défendit en disant qu'elle était encore vierge. Le docteur a apaisé le mari, en lui faisant constater qu'une substance odoriférante [le vin] placée sous elle, n'entre pas dans son corps pour que l'odeur se répande par elle, ce qui prouvait que l'hymen était encore intact. C'est conforme aux idées d'Hippocrate [v. plus haut, p. 86 et 87, note]. Un fait s'est présenté devant rabban Gamaliel l'ancien, où la femme se défendit, en disant que les femmes de sa famille n'avaient ni le sang de virginité [l'hymen était peu développé dans la famille], ni celui des menstrues ; on a pris des informations et on a trouvé qu'elle a dit la vérité. La ghemara dit à ce propos, que l'absence ou la rareté des menstrues est un signe de mauvaise santé. Enfin un fait s'est présenté devant Rabbi, où la femme dit qu'elle était encore vierge. Rabbi voyant que le jeune époux avait l'air d'un homme très affaibli parce qu'il n'avait pas de quoi manger, il l'a fortifié par une bonne nourriture, et le mari a fini par trouver le signe désiré.

[1] La valeur du zouze en monnaie moderne a été déterminée par divers archéologues. Le zouze est synonyme de denar. Il me semble cependant qu'il importe beaucoup moins de savoir quelle somme on assurait jadis aux femmes, que de savoir comment elles pouvaient vivre avec la somme assurée, et quelle était sa valeur à l'époque thalmudique, relativement aux besoins et au prix des vivres. Il est évident que la valeur de 100 fr., par exemple, dans un village de l'Orient est beaucoup plus grande que celle de la même somme d'argent dans une grande ville de l'Europe. Or, on trouve dans un autre traité (traité Péah) une mischnah, qui établit qu'un individu qui possède la somme de 200 zouzes n'a pas de droit à la charité publique ; cette somme étant suffisante pour vivre, en la possédant on n'était pas considéré comme pauvre. C'est donc une somme suffisante pour vivre dans l'aisance, qu'on assurait aux femmes veuves ou divorcées. Si on épousait une veuve, on ne lui assurait que la moitié de cette somme, car elle avait déjà la khethoubah de son premier mari.

autre, mais si l'autre est mort ou s'il a divorcé avec elle, ou si l'autre est mort sans enfants et qu'elle ait pratiqué la cérémonie du déchaussement pour pouvoir se remarier [*Deutéronome*, XXV, 9], le deuxième mari lui donne une khethoubah de 200 zouzes [parce qu'elle l'a épousé étant vierge, et surtout parce qu'elle a moins reçu de son premier fiancé, que si elle s'était mariée avec lui]. Si le deuxième mari n'a pas trouvé le signe de la virginité, il a le droit de porter plainte devant le tribunal.

GHEMARA.

Fol. 11). Rab Joseph dit : Un enfant devenu prosélyte (même avec le consentement de son père, ajoute Raschi) a le droit de déclarer sa conversion nulle et de sortir du judaïsme, quand il devient majeur.

Raschi ajoute en commentaire : « Nous ne devons pas l'en punir, quand même nous aurions les moyens et la puissance de le faire.»

Remarque. — Ici la mischnah et la ghemara parlent de certains cas où le mari peut porter plainte s'il n'a pas trouvé les signes de la virginité, et des autres cas où il ne peut pas le faire. Les quelques lois civiles qu'on cite ici à ce propos, se trouvent aussi dans d'autres endroits où je les ai traduites[1].

Fol. 15). La ghemara parle ici des païens sous divers rapports. On en trouvera la traduction plus haut, p. 49 et 50, et dans mon tome V, traité *Makhschirin*.

---

[1] La ghemara dit ici, que dans les discussions concernant les lois civiles, on adopte toujours l'opinion de rab Nahaman contre celles de ses adversaires. [Fol. 13, recto.]

La ghemara dit ici que d'après rabbi Josué, si le mari n'a pas trouvé le signe de la virginité, et si la femme dit qu'elle a été violée après ses fiançailles, elle n'est pas crue, quoiqu'on puisse invoquer en sa faveur le principe du *migo*, car si elle voulait mentir, elle aurait pu dire qu'elle avait été blessée [*L. c.*]. Car, dit la ghemara plus bas [fol. 16, recto], on voit le bœuf tué [et on ne peut pas dire qu'il est vivant]; c'est-à-dire, d'après les Thossephoth, la femme ne peut pas dire qu'elle était vierge, puisque le signe manque; dans ce cas elle peut dire ce qu'elle veut, on ne la croit pas. Il en résulte, que le *migo* n'était pas admis comme principe général.

PEREK II

MISCHNAH.

Une femme est devenue veuve ou elle a été répudiée [et elle réclame la khethoubah] : elle dit qu'elle a été épousée en premières noces, et le mari [ou son héritier] dit que c'était le deuxième mariage ; si elle a des témoins qui l'ont vue sortir de chez son père, pour aller chez son mari, dans le *hinouma* [sorte de voile qui était le signe d'une première noce] et les cheveux sur les épaules [autre signe d'une première noce], elle a droit à une khethoubah de 200 zouzes. Rabbi Johanan, fils de Berokah, dit que la distribution de *kelayoth* [1] aux convives de la noce est aussi un signe suffisant d'une première noce.

Si quelqu'un dit à un autre : Ce champ appartenait à ton père, mais je l'ai acheté de lui, on doit le croire, d'après rabbi Josua, en vertu du principe *Hapeh scheassar hou hapeh schehithir, la bouche qui a lié, la même bouche a délié.* Puisque l'autre ne savait pas que le champ appartenait autrefois à son père, il pourrait croire qu'il appartenait depuis longtemps à son propriétaire actuel, c'est donc le propriétaire lui-même qui s'est pour ainsi dire lié, en disant qu'il appartenait auparavant au père

[1] Voir quel est le mets désigné par ce mot [*Lévitique*, XXIII, 14].

de l'autre ; par conséquent, il peut se délier, en disant qu'il l'a acheté.

Fol. 16). Mais s'il y a des témoins qui savent que le champ appartenait au père de l'autre, et que son possesseur actuel prétende qu'il l'a acheté, on ne peut plus le croire sur parole.

GHEMARA.

Question. — On dit ici que la femme a droit à 200 zouzes, si elle a des témoins que c'était son premier mariage. Il en résulte que, sans témoins, on croirait plutôt le mari que la femme. Nous avons donc ici une mischnah anonyme [1] qui rejette l'opinion de rabban Gamaliel, lequel disait qu'il fallait croire la femme.

Réponse. — Il y a une différence entre les deux cas. Ici le mari et la femme font tous les deux des déclarations sûres. Le mari prétend que c'étaient les secondes noces, avec autant de certitude qu'elle-même qui prétend le contraire ; par conséquent, rabban Gamaliel peut aussi admettre qu'il faut donner raison au mari [puisque c'est elle qui réclame, c'est donc elle qui doit apporter des preuves]. Tandis que dans le cas où rabban Gamaliel admettait qu'il faut croire la femme, le mari n'a que des soupçons, il ne peut rien affirmer avec certitude.

En effet, dit un autre, la différence est bien claire, et on ne comprend pas comment on voulait comparer ces deux cas entre eux.

C'est que les nouvelles mariées sont le plus souvent des vierges : les seconds mariages sont rares [2], de sorte que la probabilité

[1] Une mischnah anonyme a plus d'autorité qu'une autre. Une mischnah sans nom d'auteur est supposée être l'opinion de la rédaction, dont le chef était rabbi Joudah, le *nassie,* ou bien l'opinion générale des théologiens ou jurisconsultes en Israël. Tandis que la mischnah qui a un nom d'auteur, reste sous la propre responsabilité de cet auteur, et n'a pas la sanction du consentement général.

[2] C'est un passage remarquable. Les secondes noces sont considérées comme peu probables. En effet, les veuves sont ordinairement trop âgées pour



se trouve du côté de la femme. C'est pourquoi on a voulu comparer ce cas à l'autre où le mari n'a que des soupçons à opposer aux déclarations certaines de la femme.

Autre question. — La mischnah veut, dans le cas de doute, que la femme soit obligée d'apporter des preuves constatant que c'était son premier mariage. Pourquoi serait-ce elle, plutôt que le mari, qui serait obligée d'apporter des preuves? Puisque nous savons que la plupart des nouvelles mariées sont des vierges, pourquoi ne pourrait-elle pas invoquer en sa faveur cet autre principe que, dans le cas de doute, on suit le *rob*, *la majorité* [1], c'est-à-dire, on admet que la chose s'est passée comme elle se passe dans la majorité des cas. [C'est donc le mari plutôt qui devait être obligé d'apporter des preuves que la chose s'était passée autrement.]

Rabina répondit : Il est vrai que la plupart des fiancées sont vierges, et que les veuves qui se remarient sont rares ; mais par contre le mariage d'une vierge a ordinairement un grand retentissement. Si donc celui-ci a eu si peu de retentissement que la femme ne pût trouver un seul témoin pour constater qu'elle était vierge, cette absence de témoins donne une probabilité défavorable pour elle et diminue la force du principe du *rob* [2].

Autre question. — La mischnah accorde à la femme 200 zouzes si elle a des témoins qu'elle était vierge. Mais si la femme peut ainsi obtenir les 200 zouzes, sans produire la khethoubah écrite, ne pourrait-elle pas se faire allouer les 200 zouzes par un tribunal, au moyen de ses témoins, et ensuite aller présenter sa khe-

---

se remarier, et les divorces étaient rares. C'est ce qui résulte de ce passage. On verra, en effet, dans les autres traités que, tout en laissant aux maris la liberté entière de répudier les femmes, les mesures prises par les rabbins aidées par les mœurs, ont rendu les divorces très rares. La première mischnah de ce traité prouve aussi que les divorcées étaient encore plus rares que les jeunes veuves, puisqu'elle dit: « On épouse une veuve le jeudi. » Or, on épousait les divorcées également le jeudi; mais la mischnah parle de la chose la plus fréquente.

[1] Ce principe du *rob* est très fréquemment invoqué, même dans les affaires religieuses. Il faut donc remarquer ce mot.

[2] Le principe du rob n'était donc pas un principe général applicable dans tous les cas possibles.



thoubah écrite devant un autre tribunal et réclamer de nouveau la même somme?

Rabbi Abouhou répondit qu'il résulte, en effet, de cette mischnah qu'on écrit un *schober* [1], que le mari serait obligé de garder afin de le présenter au besoin.

Rab Papa l'explique autrement; il dit que la décision de la mischnah s'applique aux pays où on n'a pas l'habitude de donner une khethoubah par écrit.

Raschi ajoute que rab Papa ne veut pas admettre qu'on écrive des quittances, parce qu'on donnerait ainsi une besogne inutile aux débiteurs, de garder toujours la quittance ; ainsi personne ne doit rien obtenir, à moins d'apporter l'obligation écrite, afin qu'on puisse la déchirer après le payement de la dette.

Un autre objecta contre la réponse de rab Papa, que la femme pourrait se faire payer ici par ses témoins et aller ensuite présenter d'autres témoins devant un autre tribunal, pour se faire payer deux fois.

On répondit que, quand on ne peut pas faire autrement [surtout, ajoute Raschi, dans les pays où l'on ne donne pas de khethoubah par écrit], il faut certainement écrire un schober, une quittance.

On parle ensuite des autres coutumes, comme signes d'une première noce, surtout des honneurs et des éloges qu'on faisait à la fiancée.

Fol. 17). On raconte en passant, que quand rabbi Abouhou quittait l'école pour aller chez l'empereur, les femmes de la maison impériale allaient au-devant de lui, en lui chantant : « Prince de son peuple, guide de sa nation, lumière brillante, que ta venue soit bénie pour ton salut. » On fait l'éloge du roi Agrippa, qui a fait un détour pour faire place au cortège d'une noce. Une beraïtha dit qu'il faut quitter même l'étude de la loi pour s'adjoindre au cortège d'un enterrement ou à celui d'une noce.

Question. — La mischnah suppose le cas où le possesseur d'un champ dit à une autre personne : *mon champ appartenait auparavant à ton père, mais je l'ai acheté.* Pourquoi ne suppose-

[1] Le *schober* est une quittance, littéralement, *brisant*, car la quittance brise et annule la dette ou les obligations.

t-elle pas simplement que le possesseur dit: *mon champ appartenait à toi, mais je l'ai acheté?*

Réponse. — C'est qu'elle veut ajouter : *s'il y a des témoins attestant que le champ appartenait à son père, le possesseur ne peut plus dire sans preuves qu'il l'a acheté.* Si donc elle avait commencé par dire : *mon champ appartenait à toi*, etc., elle devrait continuer en disant : *s'il y a des témoins attestant que le champ appartenait à cette personne elle-même, le possesseur actuel ne peut plus dire sans preuves qu'il l'a acheté;* ce qui serait impossible. Car, de deux choses l'une : les trois années légales de la *hazakah* se sont déjà écoulées depuis qu'il est en possession du champ, ou non [1]. Dans le premier cas, il est certain qu'il peut dire sans preuves qu'il a acheté le champ; dans le second cas, il est également certain qu'on ne peut pas lui laisser, sans preuves, la possession d'une terre qui avait appartenu à un autre. Il n'en est pas de même quand il s'agit du père. On peut alors supposer le cas où deux ans se sont écoulés du vivant du père et une année après sa mort. La mischnah nous apprendrait alors qu'elle adopte l'opinion de rab Houna : que le principe de la hazakah n'est pas applicable quand il s'agit du bien d'un mineur, quand même celui-ci atteint sa majorité; car, dit Raschi, on ne peut pas dire d'un mineur qu'il aurait réclamé contre l'usurpateur, s'il avait des droits. Si la prise de possession a commencé pendant qu'il était mineur et qu'il ait atteint plus tard sa majorité, on peut admettre que s'il n'a pas réclamé, c'est qu'il était habitué, depuis son enfance, de voir le champ aux mains de l'usurpateur, ce qui lui a fait croire que celui-ci en était le possesseur légitime, de sorte qu'il ne pensait pas que ce champ ait pu appartenir à son père, avant qu'il l'ait appris par d'autres personnes.

Nouvelle objection. — La mischnah n'avait pas besoin de par-

[1] Le mot *hazakah* vient du verbe *hazak*, saisir, tenir, ou par extension « *conserver son état* ». D'après ce principe, à défaut d'autres preuves, la possession d'un immeuble pendant trois ans accomplis est une preuve de la propriété; car si le possesseur n'était qu'un usurpateur, on aurait réclamé. Si le propriétaire prouve qu'il a réclamé en effet, il faut alors une possession nouvelle de trois ans, à partir de la réclamation.



ler du père de celui qui réclame. Elle aurait pu dire : « si le possesseur dit à une personne : ce champ appartenait *à toi*, mais je l'ai acheté, etc. » On supposerait alors le cas, où deux années de la hazakah se sont écoulées en présence du réclamant, et que la troisième s'est passée en son absence; on aurait supposé qu'il a pris la fuite depuis une année; alors la mischnah nous aurait appris, dit Raschi, que cette année ne compte pas.

C'est encore impossible, répondit-on. De deux choses l'une : il a pris la fuite, pour éviter un danger de mort (de la part de la puissance païenne, d'après Raschi), ou bien il l'a fait pour une cause pécuniaire. Dans le premier cas, il est évident que la troisième année ne compte pas, puisque le réclamant devait se cacher, il ne pouvait donc pas réclamer à cette époque. Dans le second cas, il est tout aussi certain que la troisième année compte bien comme une année légale de hazakah, puisqu'il pouvait très bien réclamer, même à l'étranger; car nous savons qu'une réclamation faite en l'absence de l'usurpateur est admise par la loi. Ceci résulte d'une mischnah qui dit : La prise de possession en Galilée ne compte pas pour une hazakah, si le réclamant est en Judée, et *vice versâ;* parce que, entre ces deux pays, les communications ne sont pas faciles [1]. D'où il faut conclure que dans les pays dont les communications sont faciles, on peut réclamer, même à l'étranger, et la réclamation sera admise par la loi.

Fol. 18). *Nouvelle question.* — Au lieu de supposer le cas du champ d'un père, la mischnah aurait pu dire simplement : si quelqu'un dit à un autre : *j'ai emprunté à toi une manah* [100 zouzes], *mais je te l'ai payée*, il est cru; par le même principe : la bouche qui a lié, la même bouche a délié.

Réponse. — Il faudrait alors continuer à dire : « s'il y a des témoins constatant le prêt, et si le débiteur prétend l'avoir payé,

[1] Cette mischnah parle d'une époque où les communications entre la Judée et la Galilée étaient d'ordinaire [*stham*] troublées, comme entre deux pays qui sont en guerre entre eux; mais elle ne s'applique pas à *toutes* les époques. On trouve bien des passages où le Thalmud semble donner une règle générale, et où cette règle ne s'applique qu'à certaines époques ou à certains pays. Ainsi la question des Thossephoth [article *Distham*] est écartée.

il n'est pas cru. » Ceci ne serait pas exact, puisque nous savons que, si quelqu'un emprunte de l'argent devant témoins, il n'est pas obligé de payer devant témoins. [Il peut payer sans témoins, car on le croira sur parole, quand il dira qu'il a payé.]

Dernière question sur la même mischnah. — Ne pouvait-elle pas supposer le cas, où un homme dit à un autre : *Je devais une manah à ton père, mais je lui en ai payé la moitié*, et nous apprendre qu'il est cru sur parole, par le principe que la bouche qui a lié peut délier?

Réponse. — On trouve sur ce cas une discussion dans une beraïtha. Rabbi Eliézer, fils de Jacob, dit qu'il est obligé de prêter serment qu'il a payé la moitié; les autres docteurs disent, au contraire, qu'il faut considérer cet homme comme quelqu'un qui aurait trouvé une chose perdue, qui la rendrait au propriétaire, et qu'il faut croire sur parole. Les docteurs, ajoute Raschi, ont établi que, si quelqu'un trouve une chose et s'il la rend au propriétaire, et si ce propriétaire prétend que l'autre a trouvé davantage, celui qui a trouvé est cru sur parole et n'est pas obligé de prêter serment; autrement on ne voudra plus rendre les choses trouvées, de peur d'être obligé de prêter serment [1]. On comprend donc, que notre mischnah ne pouvait pas parler de ce cas. De deux choses l'une : ou elle adopte l'idée de rabbi Eliézer, fils de Jacob, ou celle de ses collègues. Dans le premier cas, elle ne peut pas dire qu'il est cru sur parole, puisqu'il est obligé de prêter un serment. Dans le second cas, c'est-à-dire, si la mischnah admet l'opinion des collègues de rabbi Eliézer, qu'il faut considérer cet homme comme quelqu'un qui rend la chose perdue qu'il a trouvée, elle peut bien dire qu'il est cru sur parole; mais, ajoutent les Thosephoth, elle ne pourrait pas continuer de dire : « S'il y a des témoins constatant qu'il devait cet argent au père du réclamant, il n'est pas cru, » car, d'après les collègues de rabbi Eliézer, il faut toujours le croire, puisque [comme on le verra plus bas] on peut invoquer en sa faveur le principe du

[1] Le serment, même sur la vérité, était considéré par tous les Juifs comme une chose très grave, et on voulait autant que possible s'en passer.



migo, à savoir qu'il aurait pu dire qu'il a payé la somme entière, s'il voulait mentir [1].

Objection contre rabbi Eliézer, fils de Jacob. — Est-ce que ce rabbi Eliézer n'admet pas, que celui qui rend la chose perdue qu'il a trouvée, n'est pas obligé de prêter serment qu'il n'a pas trouvé davantage? Or, dans notre cas, personne ne lui a rien demandé : il a dit spontanément qu'il devait une *manah* au père du réclamant, qu'il en a payé la moitié et qu'il veut payer le reste; c'est donc exactement comme s'il venait spontanément rendre une chose trouvée.

Rab [2] répondit qu'il ne s'agit pas d'un aveu spontané : c'est le demandeur qui a commencé à réclamer, seulement il est mineur.

Question. — N'avons-nous pas une mischnah qui établit, qu'on ne peut pas obliger quelqu'un à prêter serment sur la demande d'un mineur?

Réponse. — Rabbah a donné le motif, pourquoi la loi mosaïque veut-elle que celui qui avoue devoir une partie de ce qu'on demande, soit obligé de prêter serment qu'il ne doit pas le reste. Pourquoi ne serait-il pas cru sur parole, en invoquant le principe du *migo*, puisqu'il aurait pu nier tout, s'il voulait mentir? C'est que, dit Rabbah, en général, on n'ose pas nier complètement une dette en présence du créancier, qui, ajoutent les Thosephoth, sait la vérité; s'il n'avoue pas tout, c'est parce qu'il est gêné dans ce moment, et qu'il pense payer le reste une

---

[1] Le mot *migo* vient probablement de *mighew;* le *v* désigné par la lettre appelée *vav* est, comme jadis *v* en latin, ou comme le *w* de l'anglais, tantôt consonne, tantôt voyelle, en donnant le son de *ou*, ou de *o*, selon la voyelle qui le précède. En hébreu aussi, quand il est voyelle, il est *ou*, ou *o*, selon la place du point qu'il reçoit. Or, *mighew* veut dire *de l'intérieur*. Le *migo* indique donc le genre des preuves qui sont tirées des débats mêmes des plaideurs, et non pas apportées du dehors par des témoins, etc.; par exemple, dans notre cas, on admet comme preuve que les paroles du plaideur sont vraies, parce qu'il aurait pu dire des choses plus favorables pour lui, s'il avait voulu mentir.

[2] C'est *Abba le long*, le premier théologien de son époque et disciple direct de rabbi Joudah le *nassi* : il s'appelait simplement *Rab*, comme ce rabbi Joudah s'appelait simplement *Rabbi.*



autre fois. Il voudrait peut-être avouer tout, mais il n'a pas d'argent, et il espère lui payer plus tard. Il est donc très possible qu'il doive le tout, et on ne peut pas invoquer en sa faveur le *migo*, car il ne pouvait pas nier *tout* en présence du créancier. C'est pourquoi la loi l'oblige à prêter serment qu'il ne doit que ce qu'il avoue. Or, dans la beraïtha, le créancier est mort et c'est son fils qui est le demandeur. Rabbi Eliézer, fils de Jacob, est donc d'avis, que l'idée de Rabbah s'applique aussi bien au fils du créancier qu'à lui-même. Si le fils du créancier réclame, le débiteur n'ose pas nier *tout;* on ne peut donc pas invoquer le principe du *migo*. C'est pourquoi il faut qu'il prête serment qu'il a payé la moitié. Ses collègues admettent, au contraire, qu'on ose bien, si on veut mentir, nier en présence du fils du créancier [qui n'est pas si sûr de l'affaire que son père] : s'il n'a pas nié *tout*, c'est qu'il voulait dire la vérité; par conséquent, ils le dispensent du serment.

MISCHNAH.

Les témoins [appelés à vérifier leur signature] qui disent : « c'est bien notre signature, mais nous étions forcés de la donner, ou nous étions mineurs à cette époque, ou impropres au témoignage » [par le motif de parenté ou de mauvaise conduite, dit Raschi], doivent être crus sur parole. Mais si la vérification s'est faite par d'autres personues ou par d'autres écrits [et que les témoins viennent l'annuler sous prétexte qu'ils étaient forcés ou mineurs, etc.], ils ne doivent pas être crus, car on ne peut plus, dit Raschi, invoquer le principe : *la bouche qui a lié peut délier.*

GHEMARA.

Ramé, fils de Hama, dit : la décision de la mischnah, de ne pas croire les témoins qui prétendent avoir été forcés de donner la signature, ne s'applique qu'au cas, où ils parlent d'une nécessité pécuniaire [car, dit Raschi, ce serait une mauvaise action de donner une fausse signature par un motif pécuniaire, et personne

n'est admis à s'accuser lui-même], mais s'ils prétendent avoir été forcés par un danger de mort, ils sont crus [1].

Rabba objecta : N'avons-nous pas le principe qu'un témoin ne peut pas se rétracter après avoir rendu témoignage? Répondra-t-on que ce principe n'est applicable qu'à un témoignage verbal [puisque la Bible emploie le verbe *haghid*, dire] et non pas à un témoignage écrit? Cette réponse ne serait pas admissible, puisque Risch Lakesch [2] a établi, que la signature des témoins a la même valeur que leur déposition devant le tribunal.

Réponse. — Les paroles de Ramé, fils de Hama, ne se rapportent pas à la fin de la mischnah, mais au commencement, et elles ont été mal rendues. La mischnah dit, au commencement, que s'il n'y a que les témoins eux-mêmes pour vérifier leur signature, ils peuvent l'annuler quand ils prétendent avoir été forcés de la donner. C'est à cela que se rapportent les paroles de Ramé, fils de Hama, qui veut établir qu'on ne peut ajouter foi à leur nouvelle déposition que s'ils disent avoir été forcés par un danger de mort; il n'y a là aucune rétractation, dit Raschi, puisque leur signature ne peut devenir valable que par la vérification de ceux mêmes, qui l'annulent en la déclarant fausse et en disant qu'ils l'ont donnée seulement pour se sauver d'un danger : mais on ne les croit pas, quand ils disent avoir donné la signature par une nécessité pécuniaire, en vertu du principe qu'un homme n'est pas admis à se déclarer coupable lui-même.

---

[1] Les Thossephoth demandent, quand les témoins disent qu'ils étaient mineurs, pourquoi ne les croit-on pas par suite du principe du *migo;* car s'ils voulaient mentir, ils auraient pu dire qu'ils étaient forcés par un danger de mort? Ils répondent qu'on n'admet pas ce *migo, car le danger de mort* est rare [et on n'ose pas inventer des choses rares], en outre on n'admet pas de *migo,* quand il s'agit de deux personnes [v. Thossephoth, article *Mehamath*]. Il en résulte, que le *migo* n'est pas un principe général.

[2] Le premier mot Risch est un abrégé; il renferme les initiales des mots *rabbi Schimeon* qu'on prononce *Siméon.* L'*i* paraît superflu. Il y avait, en effet, le titre *Rab* sans *i* final donné à presque tous les rabbins de Babylone postérieurs à la rédaction de la Mischnah; mais à ceux de la Palestine cependant on a donné le titre de *Rabbi* avec un *i* final, comme *rabbi Johanan.* C'est donc pour donner à notre rabbin le titre de Rabbi avec l'*i* final, qu'on écrit son nom *Risch Lakesch* avec un *i.*



Nous lisons dans une beraïtha, que la décision de la mischnah n'est pas admise par tout le monde : rabbi Meyer veut qu'on ne croie pas les témoins pour annuler leur signature, tandis que les autres docteurs veulent qu'ils soient crus.

Ceux qui croient les témoins invoquent le principe : « La bouche qui a lié peut délier. » Mais pourquoi rabbi Meyer n'admet-il pas ce principe? Il peut avoir raison, quand les témoins disent avoir été impropres au témoignage [par le motif de parenté, etc.], car un créancier ne laisse pas signer des témoins avant de s'informer sur leur compte [1]. Rabbi Meyer peut encore avoir raison, si les témoins disent avoir été mineurs, car, comme Risch Lakesch l'a dit, on ne laisse pas des mineurs donner une signature. Mais s'ils disent avoir été forcés, pourquoi ne pas les croire?

Fol. 19). Rab Hisda répondit que, d'après rabbi Meyer, les témoins devraient plutôt se laisser tuer que de donner une fausse signature [2].

Comment? objecta Rabba. S'ils venaient nous consulter sur ce cas de conscience, ne devrions-nous pas leur dire de signer, plutôt que de risquer leur vie? Car nous avons une tradition, d'après laquelle il n'y a rien qui nous oblige à nous laisser tuer, si ce n'est l'idolâtrie, l'adultère et le meurtre [c'est-à-dire, il faut se laisser tuer, plutôt que de commettre un meurtre ou un acte d'idolâtrie, etc.]. Si donc les témoins disent avoir signé plutôt que de se laisser tuer, comment peut-on leur en faire un reproche?

Réponse. — Rabbi Meyer admet l'opinion émise par rab Houna, au nom de Rab, que si le débiteur avoue avoir fait signer les témoins, on n'a pas besoin de vérifier leur signature [de sorte que la signature était valable avant la vérification des témoins, et ils ne peuvent plus se rétracter en annulant leur signature sous un prétexte quelconque].

Autre question. — Rab Houna dit, au nom de Rab, que si le débiteur avoue avoir fait signer les témoins, on n'a plus besoin

---

[1] Ce principe, comme celui du *migo*, n'était donc pas général.

[2] Rab Hisda n'a pas pu admettre sérieusement qu'il faut se laisser tuer dans ce cas. C'est une des réponses de conversation dont on voit dans ma *Législation* beaucoup d'exemples.



de vérifier leur signature. Rab Nahaman lui dit : si tu adoptes l'idée de rabbi Meyer, dis franchement que c'est sur lui que tu t'appuies.

Et toi, quelle est ton opinion?

Rabbi Nahaman lui répondit : quand les parties viennent devant notre tribunal, nous leur disons : allez d'abord vérifier les signatures, et revenez.

Rab Joudah dit, au nom de Rab : si quelqu'un dit qu'il n'y avait pas de prêt, mais que c'était un *schtar amanah*, c'est-à-dire un écrit de confiance qui a été remis d'avance pour les cas de besoin [le débiteur ayant eu confiance qu'il n'en serait fait aucun usage, si le prêt n'aurait pas lieu], il n'est pas cru.

Qui le dit, demanda-t-on? Est-ce le débiteur? Il est évident qu'on ne peut pas le croire. Est-ce le créancier? Il faut le bénir pour cet aveu. Est-ce que ce sont les témoins? Si la vérification peut se faire sans eux, il est évident qu'ils ne peuvent pas se rétracter et annuler leur signature; sinon, pourquoi ne les croirait-on pas? [La bouche qui a lié peut délier.]

Rabba dit qu'il s'agit du débiteur, et rab Joudah veut nous apprendre qu'il admet l'opinion de rab Houna, à savoir que si le débiteur avoue avoir fait signer les témoins, il ne peut plus rien dire pour annuler leur signature, quoiqu'elle n'ait pas été vérifiée.

Abaïye dit qu'il s'agit du créancier. C'est lui qui veut annuler la signature, en disant qu'il n'a rien prêté, mais on ne le croit pas, parce qu'il est lui-même débiteur d'autres personnes. Car nous lisons dans une beraïtha que rabbi Nathan dit : si un individu doit une *manah*, 100 denars, à un autre, et que cet autre la doive à un troisième, on oblige le premier de payer au troisième.

Rab Asché dit qu'il s'agit des témoins. Ce sont eux qui veulent annuler l'obligation, quand la vérification ne peut pas se faire sans eux [on pourrait alors penser qu'il faut les croire, car la bouche qui a lié peut délier]; mais on ne les croit pas, parce que, comme rab Khahana l'a dit, il est défendu de garder chez soi un écrit pareil avant d'avoir prêté l'argent; et comme rab Schescheth, fils de rab Ide, l'a déjà dit, il résulte de l'opinion de rab Khahana que, si les témoins prétendent avoir signé de confiance sans qu'un prêt ait eu lieu, ils ne sont pas crus; car c'est une

action défendue, et ils ne devaient pas signer un écrit défendu ; s'ils disent l'avoir fait, ajoute Raschi, ils ne sont pas crus, quand *ils se déclarent coupables eux-mêmes.*

Nab Nahaman dit : si les témoins prétendent que leur signature était une signature de confiance [qu'il n'y avait aucun prêt et que l'écrit a été remis seulement pour le cas de besoin], ils ne sont pas crus; s'ils disent qu'ils avaient reçu une *modaa*, une communication secrète [s'il s'agit d'une vente, dit Raschi, ils prétendent que le vendeur les a prévenus en secret, qu'il ne fait la vente que parce qu'il y est forcé, et qu'ils ont reconnu que le vendeur était réellement forcé de le faire], ils ne sont pas crus non plus [une déposition verbale ne peut pas, dit Raschi, annuler une signature].

Mar, le fils de rab Asché, distingue entre ces deux cas : il veut qu'on ne croie pas les témoins dans le premier cas, mais qu'on les croie dans le second ; parce que, dans le premier cas, les témoins ont commis une mauvaise action [un individu n'est pas cru quand il se déclare lui-même coupable]; dans le second, ils ont fait une chose permise [puisqu'il fallait sauver le vendeur].

Rabba demanda à rab Nahaman : quelle décision faut-il prendre, si les témoins disent que la vente s'est faite sous une condition ? La condition n'ayant pas été accomplie, dit Raschi, la vente est nulle. Faut-il comparer ce cas aux deux précédents, où les témoins ne sont pas admis à annuler la signature, sous prétexte que c'était un écrit de confiance ou qu'ils avaient une communication secrète d'une violence faite au vendeur, ou bien peut-on admettre que les cas ne sont pas tout à fait semblables entre eux, puisque la condition alléguée par les témoins n'a pas annulé *complètement* la vente qui aurait pu devenir valable si la condition s'était accomplie.

Rab Nahaman répondit : s'ils viennent devant nous, nous leur dirons : « Allez remplir la condition et revenez si vous avez encore quelque chose à dire. »

Rab Papa dit : si un des témoins prétend qu'il y avait une condition et que l'autre dise qu'il n'y en avait pas, il faut considérer que tous les deux confirment d'abord que la vente s'est faite par

deux témoins et que l'écrit est authentique, et que celui qui vient ensuite nous parler de la condition n'est qu'un seul homme pour cette déposition. Or, les paroles d'un seul n'ont pas de valeur quand elles sont opposées à deux témoins [ou à un acte légalisé par deux témoins].

Rab Houna, fils de rab Josuë, fit cette objection : s'il en était ainsi, il ne faudrait pas admettre la condition, quand même tous les deux affirmeraient son existence [car on peut dire, qu'ils ont d'abord confirmé la légalité de l'acte et qu'ils ne peuvent plus se rétracter]. On admet cependant la condition, dans le cas où les deux témoins l'affirment en même temps, parce qu'en disant qu'ils n'ont signé que sous une condition, ils n'ont pas complètement confirmé la ventê ; au contraire, ils affaiblissent la valeur de leur signature. Il en est de même, si ce n'est qu'un seul témoin qui parle de la condition ; car ce témoin n'a pas confirmé la vente, il a, au contraire, diminué la valeur de sa signature ; il n'y a que l'autre, un seul témoin, qui a complètement confirmé la valeur de sa signature, en n'y ajoutant aucune condition. L'acte est donc nul.

L'idée de rab Houna, fils de rab Josoua, est approuvée et adoptée.

On lit dans une beraïtha : quand les témoins qui ont signé sont morts, et que deux autres témoins disent qu'ils reconnaissent la signature, mais que les signataires étaient forcés, ou mineurs ou impropres au témoignage [par motif de parenté, etc.], ils sont crus et la signature est annulée ; mais on ne les croit plus, si cette signature peut être vérifiée sans eux.

Question. — Comment peut-on rejeter la déposition de ces témoins? Ils sont deux contre deux. On a deux signataires dont la signature est reconnue authentique, et deux autres témoins qui annulent la valeur de ces signatures par le motif de minorité ou de parenté, etc. Comment peut-on croire les uns plutôt que les autres?

Rab Schescheth répondit : Il résulte de cette beraïtha que la contradiction est le commencement de la *hazamah* [1] ; comme

---

[1] Hazamah signifie qu'on a prouvé par un *alibi* que les témoins ont rendu

celle-ci ne peut se faire qu'en présence des témoins contre lesquels elle est dirigée, de même, la contradiction n'a de valeur qu'en présence de ceux qu'on contredit, puisqu'on veut annuler leur témoignage. Or, ces témoins sont morts et on ne peut pas annuler le témoignage d'un homme après sa mort.

Fol. 20). Mais rab Nahaman lui dit: « Comment! si ces témoins étaient devant nous et qu'on les eût démentis, nous aurions déclaré leur témoignage nul, malgré leur opposition ;

---

un faux témoignage. Cette preuve attirait la punition des faux témoins, par conséquent il fallait la déclarer en présence de ces faux témoins comme des coupables qu'on veut punir. Voici l'origine du mot hazamah et de la chose qu'il indique. Moïse a dit : « Quand un faux témoin s'élèvera contre quelqu'un pour déposer contre lui,.... les juges s'informeront exactement, et s'il se trouve que ce témoin soit un faux témoin, qu'il ait déposé faussement contre son frère, tu lui feras comme il *avait dessein* de faire à son frère » [Deutéronome, XIX, 16-19]. Comment prouver cette fausseté? Deux témoins disent par exemple qu'un individu a commis telle ou telle action coupable; deux autres disent que cet individu n'a pas commis l'action. Dans ce cas l'individu est acquitté, mais les témoins accusateurs ne sont pas punis comme faux témoins, puisque leur fausseté n'est pas prouvée, ils sont deux contre deux. Quand donc exécutera-t-on les paroles de Moïse qui a dit : « Tu lui feras comme il avait dessein [*zamam*] de faire à son frère »? C'est, d'après le Thalmud, dans la déposition d'un alibi. On vient dire aux témoins : comment pouvez-vous dire avoir vu faire telle action, tel jour, vous qui le même jour étiez *avec nous* à l'étranger? C'est dans ce cas seul qu'on punit les témoins comme coupables de faux témoignage. Le démenti donné par l'*alibi* s'appelle *hazamah*, substantif dérivé du verbe *zamam*, avoir dessein, par allusion à la loi de Moïse qui a employé ce mot, lorsqu'il a voulu établir la punition des faux témoins. Le Thalmud a encore une autre expression qui est, comme le mot *hazamah*, devenuu un terme technique pour désigner la déposition de l'alibi qui entraîne la punition des faux témoins. C'est l'expression *ymanou hayithem*, « vous étiez avec nous. » Pour que l'alibi soit bien certain, il faut que les accusateurs disent aux faux témoins : « Le jour où vous dites avoir vu l'action dans tel endroit, *vous étiez avec nous* dans un autre, c'est-à-dire, *nous vous avons vus* à un autre endroit.

Or, on ne pouvait jamais déposer contre un accusé qu'en sa présence; par conséquent, la déposition de l'*alibi* n'avait aucune valeur, si le faux témoin n'était pas présent. C'est pourquoi rab Scheschetb dit : « Comme toute contradiction est un commencement de la hazamah ou analogue à la hazamah, elle ne doit avoir de valeur qu'en présence des témoins dont on veut annuler le témoignage. »

maintenant ils sont morts ou absents, et il est possible que s'ils eussent été là, ils eussent avoué que les contradicteurs disent la vérité. Et tu veux que, dans ce cas, on admette leur témoignage qui est contredit! »

Rab Nahaman dit donc, au contraire, comme il y a ici opposition de deux contre deux, on laisse l'argent réclamé chez son possesseur. Ce cas, dit encore rab Nahaman, est semblable à celui des biens d'un fou qui avait des moments lucides et qui a vendu ses biens: deux témoins ont déposé qu'il les a vendus dans un moment lucide, mais deux autres ont dit le contraire: que c'était dans un moment de folie. La question a été présentée devant rab Asché et voici sa décision: « J'oppose deux contre deux et je n'admets aucun témoignage; la chose restant ainsi dans le doute, je laisse les biens dans la possession du fou où ils étaient avant la vente. »

Un autre dit: La décision de rab Asché n'est applicable que dans le cas, où le fou tient ces biens de son père ou de ses parents; mais s'il les a achetés lui-même, il n'est pas plus certain qu'il était dans un moment lucide quand il les a achetés que quand il les a vendus, et on ne peut pas invoquer en sa faveur le principe de la hazakah [1].

Rabbi Abouhou dit [contrairement à l'opinion de rab Schescheth] que, s'il est vrai que la *hazamah* [la déposition d'un *alibi*] n'a de valeur que quand on la produit en présence des faux témoins qu'on veut punir, une simple contradiction est valable même en leur absence [puisqu'elle ne peut qu'annuler le témoignage, et non pas entraîner la punition des témoins]. En outre, l'accusation d'un *alibi* faite en l'absence des témoins, quoiqu'elle ne soit pas alors une véritable hazamah [c'est-à-dire qu'elle ne peut pas alors entraîner la punition des témoins], peut avoir une valeur, comme une *hakhehaschah* [c'est-à-dire, comme une contradiction, pour annuler ou pour contester le témoignage].

---

[1] Le principe de la *hazakah* s'applique au cas, où une chose a changé d'état ou de maître, sans qu'on sache à quelle époque ce changement a eu lieu. Alors on admet, en vertu de ce principe, que la chose est restée dans l'état primitif ou dans la possession de son premier maître jusqu'à l'époque, où le changement d'état ou de maître est devenu évident.



Il est dit, dans la beraïtha susmentionnée, qu'il faut que la signature des témoins soit reconnue authentique, par la comparaison avec la signature des mêmes témoins apposée à un autre document, qui a été légalisé par un tribunal à la suite des contestations. Il en résulte que, si cet autre document n'a pas été contesté [de sorte qu'il n'a pas été légalisé par un tribunal], il ne peut pas servir à la vérification de la signature en question, puisqu'il peut lui-même avoir été falsifié. La beraïtha confirmerait ainsi l'idée de rab Assé, qui a émis la même opinion.

Les hommes de la ville de Nahardéa [1] disent : On ne peut légaliser une signature que par la comparaison avec celles des deux khethouboth écrites, ou de deux contrats de vente des champs, qui se trouvent depuis trois ans dans la possession des acheteurs, sans qu'il y ait eu réclamation de la part de leur propriétaire antérieur [2].

Rab Simé, fils d'Asché, ajoute qu'il faut que ces deux documents qui servent à la vérification d'un troisième, se trouvent entre les mains d'une autre personne et non pas de celui en faveur duquel la vérification doit se faire ; autrement, on peut craindre qu'il n'eût imité la signature des autres documents.

On lit dans une beraïtha : Un homme qui a mis sa déposition par écrit peut, en s'appuyant sur sa propre signature, faire une déposition verbale, même plusieurs années plus tard.

Rab Houna dit : Il faut cependant qu'il se rappelle un peu le fait. Rabbi Johanan dit, au contraire, que cela n'est pas nécessaire.

[Raschi et Thosephoth ajoutent que, même d'après rabbi Johanan, il faut qu'après avoir vu son écriture il se soit rappelé, autrement son témoignage n'aurait pas de valeur. Ils cherchent à le prouver par des passages thalmudiques qu'on trouve ailleurs.]

Rabbah dit : Il résulte des paroles de rabbi Johanan que, si deux témoins connaissaient un fait et que l'un deux l'eût oublié, l'autre pout le lui rappeler [alors il pourra déposer son témoignage].

---

[1] Joseph appelle cette ville Néarda [Joseph, Ant., XVIII, 9, 1].

[2] Voir la note, p. 109.



Mais on avait des doutes pour le cas, où c'est la partie intéressée elle-même qui rappelle le fait au témoin.

Rab Habiba dit, que le plaideur lui-même peut aussi rappeler le fait au témoin.

Mar, fils de rab Asché, dit, au contraire, que, dans ce cas, le témoignage n'est pas valable.

On décide, comme Mar, fils de rab Asché, que la partie intéressée ne peut pas rappeler au témoin un fait que celui-ci a oublié. Cependant, a-t-on ajouté, si le témoin est un homme instruit et honorable, il peut déposer, même dans ce cas, comme cela est arrivé dans le cas suivant : Rab Asché avait un témoignage à déposer en faveur de rab Khahana. Celui-ci demanda à rab Asché s'il se rappelle le fait. Rab Asché dit que non. Rab Khahana lui rappelle plusieurs détails, mais rab Asché a tout oublié. Enfin, il a fini par se rappeler et il a déposé son témoignage. Mais comme il vit que rab Khahana lui-même était étonné et peu satisfait, il lui dit : « tu ne dois pas croire que je me rapporte à toi ; je me suis moi-même complètement rappelé le fait. »

MISCHNAH.

Si, dans la vérification des signatures, chaque témoin dit qu'il reconnaît sa propre signature et celle de l'autre, la vérification est suffisante ; mais si chacun d'eux ne reconnaît que sa propre signature, il faut encore une autre personne qui reconnaisse les deux noms écrits [pour qu'il y ait deux témoins pour chaque signature]. C'est l'opinion de Rabbi [1] ; mais les autres docteurs disent, qu'il suffit que chaque témoin reconnaisse sa propre signature.

---

[1] Nous avons vu plus haut [p. 112] qu'Abba le Long, le premier théologien de son époque, s'appelait tout simplement *rab*. De même rabbi Joudah le *nassi* le chef de la nation et le rédacteur de la mischnah, s'appelait tout simplement *rabbi* avec un *i* final [voir pour cet *i* final et pour la différence entre *rab* et *rabbi*, p. 114].



GHEMARA.

Fol. 21). D'après Rabbi, c'est la signature elle-même qui est l'objet du témoignage, par conséquent, il faut deux témoins pour chaque signature. D'après les autres docteurs, le témoignage porte sur le contenu du document. Si donc chaque témoin dit : « Je reconnais ma propre signature », c'est comme si chacun disait : « j'affirme que j'ai signé, parce que je suis sûr que l'action racontée dans l'écrit [le prêt ou la vente] a eu lieu. » Il y a donc deux témoins pour ce qui est contenu dans l'écrit.

Rab Joudah dit au nom de Rab : Si deux témoins ont signé un acte, et si l'un d'eux est mort, il faut que deux personnes autres que le témoin vivant légalisent la signature du témoin qui est mort. D'après Rabbi qui admet que c'est la signature elle-même qui est l'objet du témoignage de ceux qui la légalisent, le témoin vivant pourrait se joindre à un individu du dehors pour légaliser la signature du témoin qui est mort. Mais d'après les collègues de Rabbi [et Rab adopte leur opinion] qui admettent que le témoignage du témoin vivant porte sur le contenu du document, il ne peut pas se joindre à un individu du dehors pour légaliser la signature du témoin qui est mort. Car on admet en principe que, quand deux témoins déposent un témoignage, la déposition de l'un a exactement la même valeur que celle de l'autre ; la certitude du fait est confirmée pour la moitié par l'un des deux témoins et pour l'autre moitié par l'autre témoin. Si donc le témoin vivant légalise sa propre signature, il confirme la certitude du fait [par exemple de l'emprunt enregistré dans l'acte de prêt] pour la moitié, car, d'après les collègues de Rabbi, le témoignage d'un témoin qui a signé l'acte porte sur le contenu du document; et s'il vient ensuite se joindre à un individu du dehors pour légaliser la signature du témoin mort, la vérité est de nouveau confirmée pour l'autre moitié par lui et par l'individu ; en d'autres termes elle est pour ainsi dire confirmée pour le quart par le témoin vivant et pour le quart par l'autre individu, ce qui fait trois quarts par un témoin [le témoin qui a signé l'acte] et un quart par l'autre [l'individu du dehors]; ceci serait contre le principe, d'après lequel le fait doit être

confirmé pour la moitié seulement par chacun des deux témoins [1].

---

[1] J'ai traduit de manière à me rapprocher autant que possible du texte et du commentaire de Raschi. On pourrait cependant objecter, que tout ce raisonnement est trop subtil, et qu'il ne repose sur aucune base raisonnable. On ne voit pas ce que la mathématique a à faire ici, et l'idée de Raschi que, si deux témoins déposent qu'un individu doit à un autre une certaine somme, il faut que le défendeur puisse être condamné à la moitié de la somme par un témoin et à l'autre moitié par l'autre témoin, cette idée n'est pas admissible, et elle n'est pas même exacte. Prenons un exemple : Rouben et Simon ont signé un acte de prêt, Simon est mort. Pour la légalisation Rouben vient d'abord, et son témoignage porte [d'après les collègues de Rabbi] sur le contenu de l'acte; la vérité de l'emprunt est donc confirmée par lui pour la moitié; viennent ensuite deux individus du dehors, Levi et Joudah, pour légaliser la signature de Simon qui est mort, et la vérité de l'emprunt est confirmée pour l'autre moitié par Levi et par Joudah; en somme Rouben y contribue pour la moitié, et Levi et Joudah chacun pour un quart. Il y a donc trois témoins [Rouben, Levi et Joudah], dont les témoignages ne ressemblent pas l'un à l'autre par rapport à leur valeur, pourquoi faut-il que les témoignages des deux témoins ressemblent l'un à l'autre sous ce rapport?

Pour expliquer cette argumentation du Thalmud, il faut à mon avis admettre que l'expression a été mal choisie; la mathématique n'a rien à faire ici. C'est l'*indépendance* des témoins l'un de l'autre qu'on a en vue; il faut que chaque témoin soit convaincu du fait par *lui-même*, il faut qu'il sache la vérité au même degré que l'autre; si sa conviction n'est pas entière, si l'autre témoin, après s'être convaincu lui-même du fait, est obligé de porter la conviction dans l'esprit de son collègue, ou s'il influence sa conviction, celui-ci n'est pas un témoin valable. Supposons deux témoins, dont l'un est myope, qui voit les choses d'une manière confuse, quoique l'autre lui explique ce qu'il voit, et que ce myope, après avoir entendu les explications de l'autre, soit convaincu de leur véracité, son témoignage n'en a pas moins été influencé par l'autre, et on peut dire que c'est l'autre qui est le principal [ou même l'unique] témoin, et que le myope n'est pour ainsi dire qu'un témoin accessoire. C'est ce que la ghemara veut exprimer, en disant qu'un témoin contribue à la constatation de l'emprunt pour les trois quarts et l'autre seulement pour un quart. Dans les enquêtes modernes on attacherait une grande importance au témoignage de ce myope, comme on cherche aussi à interroger les enfants; mais il n'est pas un témoin valable dans le sens biblique et thalmudique.

En effet, les collègues de Rabbi admettent que Rouben, le témoin vivant qui a signé l'acte, quand il vient pour le légaliser, il a beau parler de sa signature, c'est le fait de l'emprunt qu'il se rappelle, et c'est ce souvenir qui le fait déposer son témoignage. S'il vient ensuite avec Levi, un individu du dehors, reconnaître la signature de Simon qui est mort, il peut sans y penser, être influencé par son souvenir du fait de l'emprunt, et peut aussi influencer Levi.

Question. — S'il n'y a qu'un seul témoin pour reconnaître la signature de celui qui est mort, comment pourrait-on la légaliser, si Rouben, le témoin vivant, ne doit pas se joindre à lui pour reconnaître cette signature ?

Réponse. — Abayé répondit : Le témoin vivant qui a signé l'acte écrira son nom sur un morceau de bois; les juges pourront alors comparer la signature de ce morceau avec celle de l'acte qu'on veut légaliser, et le témoin vivant ne sera pas obligé de déposer un témoignage pour sa propre signature; alors il pourra se joindre à l'individu du dehors pour venir reconnaître la signature du témoin qui est mort. Il faut cependant que le témoin vivant écrive son nom sur un morceau de bois, et non pas sur une feuille de papier. Car s'il écrivait son nom sur une feuille de papier, quelqu'un pourrait la trouver et en abuser, en écrivant au-dessus ce qu'il voudra : par exemple, il pourrait écrire que ce témoin avait déclaré qu'il lui devait une certaine somme, et se faire payer cette somme ; s'il disait qu'il ne devait rien, on lui montrerait sa signature. Car nous avons une mischnah qui dit : Si le demandeur présente la signature du défendeur sous un acte de prêt, il peut se faire payer la dette inscrite dans cet acte sur les biens libres du défendeur [il ne peut pas se faire payer sur les biens que le défendeur a vendus, car on ne peut saisir les biens vendus qu'avec un acte signé par des témoins].

Rab Joudah dit, au nom de Samuel, qu'il faut adopter l'opinion des collègues de Rabbi [et non pas celle de Rabbi] [1].

On peut y ajouter, que chaque témoin penche instinctivement à faire prévaloir ses convictions. Rouben serait donc le témoin *principal* et Levi ne serait pour ainsi dire qu'un témoin accessoire, sa déposition n'aurait que le quart de la valeur du témoignage entier, il ne contribuerait que pour un quart à la connaissance de la vérité, et Rouben y contribuerait pour trois quarts.

Il n'en est pas ainsi, si la signature de Simon est légalisée par deux témoins du dehors, Levi et Joudah; chacun d'eux est indépendant l'un de l'autre, ni Lévi, ni Joudah n'ont vu l'emprunt, tous les deux ne déposent que sur la signature de Simon, qu'ils reconnaissent, chacun indépendamment de l'autre, et indépendamment de Rouben; c'est pourquoi leur témoignage est valable.

[1] La ghemara dit ici que, toutes les fois que Rabbi, le rédacteur de la mischnah, est en désaccord avec un autre docteur, on adopte l'opinion de

Question. — Rab Hinena fils de Hiya, ou rab Houna fils de Ioudah, ou rab Hiya fils de Ioudah dit à rab Ioudah : Samuel se contredit lui-même. Ici il adopte l'idée des collègues de Rabbi, qu'il suffit que chacun des témoins qui ont signé un acte, dise qu'il reconnaît sa propre signature, et il n'admet pas l'idée de Rabbi, que chacun doit reconnaître sa propre signature et celle de l'autre témoin. Mais on a vu un acte légalisé par le tribunal de mar Samuel [1], dans lequel il a été dit : chacun des témoins a reconnu sa propre signature et celle de l'autre.

Réponse. — Rab Joudah répondit : C'était un acte appartenant à des orphelins, et Samuel voulut, par précaution, faire pour eux plus qu'il n'aurait fait pour d'autres, en pensant que, s'il se contentait de faire reconnaître chaque signature seulement par un seul témoin, il pourrait arriver que les orphelins présentassent un jour l'acte ainsi légalisé devant un tribunal, qui par erreur adopterait l'opinion de Rabbi et rejetterait la légalisation comme insuffisante.

Rab Joudah dit au nom de Samuel : Si un individu présente un acte signé d'abord par deux témoins, et ensuite par les trois juges qui ont signé la légalisation de ces témoins, et si la partie adverse prétend que toutes ces cinq signatures sont fausses, il suffit qu'on légalise une signature des témoins et une des juges. Ramé, fils de Hama, dit que c'est là une décision excellente. Mais Rabba ne l'approuve pas du tout, car, dit-il, les deux signatures qu'on a légalisées n'ont pas la même signification; celle du témoin avait pour but de confirmer le fait enregistré dans l'acte, tandis que celle du juge avait pour but de confirmer la légalisation des témoins. Quand Ramé, fils d'Ézechiel, est arrivé, il dit : N'écoutez pas toutes ces règles établies par mon frère Ioudah au nom de Samuel.

Rab Saphra raconta, que rabbi Abba a dit au nom de rab Isaac fils de Samuel, fils de Martha [2], lequel l'a dit au nom de

---

Rabbi; mais s'il y a plusieurs docteurs qui sont en désaccord avec lui, on adopte la décision de la majorité.

[1] Mar Samuel est le même que Samuel, qu'on appelait souvent avec le titre *mar*.

[2] Martha paraît être un nom de femme ; on appelait notre Samuel d'après

rab Houna, d'après une autre variante rab Houna l'a dit au nom de Rab : Si trois juges se mettent à légaliser les signatures des témoins qui ont signé un acte, et si deux de ces juges connaissent eux-mêmes les signatures et si le troisième ne les connaît pas, ces deux juges peuvent déposer devant le troisième le témoignage qu'ils reconnaissent les signatures, et tous les trois signeront alors la formule de légalisation [1]. Mais les deux juges ne doivent pas *signer* la formule avant de déposer leur témoignage devant le troisième juge; car alors ils auraient l'air d'avoir signé une formule mensongère [la formule dit que les trois juges ont reconnu les signatures des témoins, et ils signeraient cette formule au moment où le troisième juge ne pouvait pas les connaître].

Question. — Est-ce qu'on peut *écrire* la formule en question avant que les deux juges aient déposé leur témoignage devant le troisième? Rab Papé a dit au nom de Rabba : Si une formule pareille a été écrite avant que les témoins aient reconnu leurs signatures, elle doit être rejetée comme mensongère [2].

Réponse. — Il faut corriger la sentence; il faut dire : Les juges ne doivent pas *écrire* la formule [au lieu du mot *signer*] avant que les deux juges n'aient déposé leur témoignage devant le troisième [2].

---

sa mère plutôt que d'après son père, probablement parce que la mère était plus connue. Il en était évidemment ainsi de rab Meri fils de Rachel, qui était connue comme étant la fille du célèbre Samuel. Je n'admets donc pas l'idée des commentaires qui l'expliquent par le fait, que les filles de Samuel étaient enlevées un jour comme prisonnières par des païens, puisque ses filles sont restées pures [v. fol. 23, recto].

[1] Voici cette formule : nous avons légalisé cet acte en séance de trois juges, car nous avons reconnu que les signatures ont été réellement faites par les témoins de l'acte.

[2] Il est très important de faire remarquer ce que disent ici les Thossephoth à propos de la question de la ghemara et de la réponse. Les Thossephoth citent divers passages pour prouver, que le Thalmud n'admet pas du tout l'idée de rab Papé; il admet, au contraire, qu'on peut écrire l'acte et la formule en question avant la déposition du témoignage, comme on le fait de nos jours. Mais, dit le célèbre rédacteur des Thossephoth, rabbenou Tham, avec raison, la ghemara a l'habitude de faire des questions pareilles, pour mettre d'accord l'idée d'un docteur avec celle d'un autre, quoique celle-ci ait été re-



De cette sentence de rab Houna ou de Rab, on peut tirer trois conclusions, savoir :

1) Un témoin peut devenir juge, puisque les deux personnes qui déposent le témoignage devant le troisième, signent comme juges sous la formule de la légalisation.

2) Si les juges reconnaissent eux-mêmes les signatures des témoins qui ont signé un acte, il n'est pas nécessaire que d'autres personnes viennent déposer devant eux leur témoignage pour ces signatures ; puisque les deux juges qui connaissent les signatures des témoins qui ont signé l'acte, peuvent signer la formule de la légalisation, sans que personne ait déposé un témoignage devant eux.

3) Si les juges ne connaissent pas les signatures des témoins qui ont signé l'acte, il faut que ceux qui viennent déposer leur témoignage pour valider ces signatures, le fassent devant tous les trois juges ; s'ils ont déposé leur témoignage devant deux juges seulement, le troisième juge ne peut pas signer la formule ; puisqu'ici, quoique deux des juges connaissent eux-mêmes les signatures des témoins, [c'est donc comme si on avait déposé devant ces deux juges], il est nécessaire qu'il y ait une déposition devant le troisième juge, pour que tous les trois puissent signer la légalisation.

Question de rab Asché. — La première conclusion est juste, mais non pas les deux autres. La deuxième conclusion n'est pas certaine. Car on peut admettre, qu'il ne suffit pas que les juges reconnaissent eux-mêmes les signatures des témoins qui ont signé l'acte, et qu'il est nécessaire que d'autres personnes viennent déposer leur témoignage devant eux pour ces signatures, car il faut qu'il y ait une déposition *verbale* faite devant les juges; mais si deux des juges reconnaissent eux-mêmes les signatures de l'acte, ils peuvent signer la formule de la légalisation, sans que quelqu'un ait déposé devant eux un témoignage quelconque, parce qu'il y a toujours une déposition *verbale*, leur

---

jetée [fol. 21, verso, article *ha-amar*], et aussi de faire des réponses à ces questions, réponses qui n'ont alors aucune valeur, n'exprimant pas les véritables opinions du Thalmud.

déposition devant le troisième juge. La troisième conclusion n'est pas certaine non plus. Car on peut admettre que, si les juges ne connaissent pas les signatures des témoins qui ont signé l'acte, et si d'autres personnes sont venues déposer leur témoignage pour ces signatures devant deux des juges, le troisième juge peut signer avec ses collègues la formule de la légalisation, et il n'est pas nécessaire que les personnes en question déposent leur témoignage devant tous les trois juges; mais quand deux des juges reconnaissent eux-mêmes les signatures des témoins de l'acte, et que personne ne dépose aucun témoignage devant eux, il est nécessaire qu'ils déposent eux-mêmes leur témoignage devant le troisième juge, car autrement il n'y aurait aucune déposition *verbale*.

Rabbi Abba répéta la décision, d'après laquelle un témoin peut devenir juge.

Question de rab Saphra contre rabbi Abba.—On lit ailleurs: Si trois des juges ont vu eux-mêmes la nouvelle lune, il faut que deux de ces juges déposent devant les autres le témoignage qu'ils ont vu la nouvelle lune, et les autres déclarent alors que le mois a commencé. Il en résulte qu'un témoin ne peut pas être juge; car autrement la déposition serait inutile.

Réponse. — Rabbi Abba répondit : J'ai senti moi-même cette objection, et je l'ai soumise à rab Isaac fils de Samuel, fils de Martha, et rab Isaac l'a soumise à rab Houna, celui-ci en a parlé à Hiya fils de Rab, lequel s'adressa à Rab, et Rab a répondu : Le témoignage de la nouvelle lune concerne des lois mosaïques, tandis que la légalisation des actes n'est que d'institution rabbinique.

Rabbi Abba raconta que rab Houna a dit au nom de Rab : Si trois juges se mettent à légaliser un acte, et que des témoins aient déposé contre un de ces juges pour le frapper d'incapacité judiciaire, si les deux autres juges veulent le réhabiliter par leurs témoignages, ils peuvent le faire, s'ils n'ont pas encore signé la formule de la légalisation, et le troisième juge pourra alors signer avec eux; mais s'ils ont déjà signé, ils ne peuvent plus en réhabilitant leur collègue, le faire signer avec eux [c'est-à-dire ils peuvent bien le réhabiliter, s'ils sont à même de prouver

qu'on l'a calomnié, mais il ne pourra pas signer avec eux la formule de la légalisation] ; car, dit Raschi, ils sont intéressés à la réhabilitation, parce qu'ils considèrent commme une honte d'avoir siégé avec un homme frappé d'incapacité judiciaire [1].

Question. — Qu'est-ce que les témoins ont déposé contre le troisième juge ? ont-ils dit qu'il a commis un brigandage ?

Fol. 22). Dans ce cas, ils sont deux témoins à décharge contre deux à charge, et le juge inculpé ne peut pas être frappé d'incapacité judiciaire. S'agit-il d'une diffamation concernant son origine ou sa famille ? Dans ce cas les deux juges qui veulent le réhabiliter ne font que témoigner d'une chose qui finira tôt ou tard par être connue de tout le monde. Pourquoi alors n'accepterait-on pas leur témoignage ? [2]

Réponse. — Il s'agit d'un cas, où les témoins à charge ont déposé le témoignage que le troisième juge a commis un bri-

---

[1] Je crois plutôt qu'ils sont intéressés à ce que la chose qu'ils ont commencée se réalise [comparez plus haut, p. 124, note à propos des témoins]. Car si on admettait l'idée de Raschi, il faudrait admettre aussi qu'on annule leur témoignage complètement, de sorte que le troisième juge reste sous le coup de la calomnie toute la vie, et tout cela par un soupçon si léger contre les témoins ; ce qui serait vraiment exorbitant. Et de quel droit peut-on soupçonner le témoignage des deux juges et empêcher la réhabilitation du troisième?

[2] Raschi dit, que dans le cas où deux personnes disent que le troisième juge a commis un brigandage et deux autres disent que non, ce juge reste frappé d'incapacité judiciaire. Les Thossephoth ont déjà réfuté cette idée.

Les Thossephoth font une autre objection à Raschi, en disant que si deux témoins disent que le juge est d'une origine suspecte, le monde entier ne peut pas le réhabiliter en contredisant les témoins, attendu que deux témoins sont comme cent. Est-ce par hasard que si deux témoins disent en plein midi qu'il fait nuit, on dira deux sont comme cent, et on restera dans le doute s'il fait jour ou s'il fait nuit? L'expression deux sont comme cent ne doit pas être prise à la lettre. Si on écarte cette objection, on n'a pas besoin d'admettre l'interprétation des Thossephoth qui n'est pas du tout admissible. D'après cette interprétation, si deux témoins ont calomnié le troisième juge, si après cette calomnie les deux autres juges ont signé la formule de la légalisation, si d'autres témoins viennent enfin réhabiliter le troisième juge, celui-ci ne peut plus signer ; car pendant que les deux autres ont signé, le troisième juge était frappé d'incapacité tant qu'on ne connaissait pas sa réhabilitation. Mais il était frappé par erreur, car en réalité il a réparé le mal avant que les deux autres juges ont signé.

gandage, et que les deux juges avouent le fait, mais ils veulent réhabiliter leur collègue, en disant qu'il s'est repenti et qu'il a réparé sa faute. [Dans ce cas le juge est réhabilité pour l'avenir, mais on peut soupçonner la partialité des deux autres juges s'ils ont déjà signé la formule de la légalisation, qu'ils sont intéressés à *faire signer* aussi leur collègue.]

Rabbi Zera dit : C'est de rabbi Abba que j'ai entendu la sentence que je vais vous communiquer, et sans rabbi Abba *d'Akhou* je l'aurais oubliée. Voici cette sentence : Si trois juges se mettent à légaliser un acte, et que l'un d'eux meure, les deux autres peuvent signer, mais ils écriront : « Nous étions trois, mais l'un de nous a disparu ». S'ils n'écrivent pas cela, on pourrait croire qu'il n'y avait que deux juges, et on dirait que la légalisation n'a aucune valeur. Rab Nahaman fils d'Isaac dit : S'ils ont écrit : « L'acte fut présenté devant nous *beth din* » [tribunal], ils n'ont plus besoin de rien y ajouter, car on sait que le *beth din* suppose trois membres.

Question. — Samuel a dit que deux membres peuvent être appelés *beth din.* Il en résulte, que l'expression *beth din* ne suppose pas toujours trois membres.

Réponse. — Rab Nahaman fils d'Isaac veut dire, qu'ils ont écrit le nom du tribunal, par exemple *tribunal de rab Arché*, ou tribunal de tel autre personnage illustre, qu'on ne peut pas soupçonner de composer un tribunal de deux juges.

MISCHNAH.

Si une femme dit : « J'étais mariée, mais je suis divorcée », elle est crue, d'après le principe : *La bouche qui a lié peut délier*. Mais si l'on a des témoins qu'elle était mariée et si elle dit qu'elle est divorcée, on ne la croit pas. Si les témoins sont venus seulement après qu'elle a contracté mariage, elle peut rester avec son mari.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Si une femme a dit d'abord qu'elle était mariée, et si plus tard elle se rétracte, en disant qu'elle ne l'était pas, elle est crue.

Question. — Comment peut-on la croire ? N'a-t-elle pas dit d'abord elle-même qu'elle était mariée ?

Réponse. — Raba, le fils de rab Houna, dit : Il s'agit ici d'un cas, où la femme donne le motif, qui l'a engagée à dire d'abord qu'elle était mariée.

Nous avons, en effet, une autre beraïtha qui dit : Si une femme a dit d'abord qu'elle était mariée et si, plus tard, elle dit qu'elle ne l'était pas, elle n'est pas crue ; mais si elle explique le motif pour lequel elle se disait d'abord mariée, on peut l'en croire. Nous en avons aussi un précédent. Une femme très belle avait beaucoup de prétendants, elle leur disait qu'elle était mariée. Un jour elle s'est mariée. On lui demanda pourquoi elle avait agi ainsi, elle répondit que c'était pour se débarrasser de ceux dont elle ne voulait pas. Rab Aha, le chef de la ville, a soumis cette question aux savants de la ville d'Ouscha, et ils ont décidé que, si la femme donne un motif, elle est crue.

On lit dans une beraïtha : Quand deux témoins disent que la femme est veuve ou divorcée, si deux autres disent que non, elle ne doit pas se marier, mais si elle s'est mariée, elle restera avec son mari. Rabbi Menahem, fils de José, dit : Elle le quittera ; et il ajoute que sa décision ne s'applique qu'au cas où les témoins (ceux qui disent que la femme n'était pas libre) sont venus avant le mariage ; mais s'ils sont venus après le mariage, elle peut rester avec son mari.

Question. — Comme il y a deux témoins contre deux, comment le mari peut-il rester avec elle, sans craindre de commettre un péché ?

Réponse. — Rab Schescheth dit : Elle s'est mariée avec un des témoins qui disent qu'elle était libre.

On raconte que rabbi Johanan dit : Quand deux témoins disent que son mari est mort, si deux autres disent que non, elle ne se mariera pas ; mais si elle s'est mariée, elle restera avec son mari. Quand deux témoins disent qu'elle est divorcée, si deux autres disent que non, elle ne se mariera pas, et même si elle s'est mariée, elle quittera son mari.

Question. — Quelle différence y a-t-il entre le veuvage et le divorce ?

Réponse. — Abayé dit : il y a une erreur. Rabbi Johanan a dû parler d'un témoin contre un, et non pas de deux contre deux. Or, nous avons une loi, d'après laquelle un seul témoin qui dépose qu'un homme est mort, est cru comme deux (c'était une loi motivée par les malheurs du temps, qui rendaient difficile de trouver toujours deux témoins pour la mort d'un homme), et Oula a établi en règle générale, que dans tous les cas où un seul témoin suffit, il est considéré comme deux, tandis que celuiqui dit que le mari n'est pas mort, n'est qu'un témoin unique; il y a donc un témoin contre deux. Seulement, pour les mauvaises langues, il est bon qu'elle s'abstienne ; mais si elle s'est mariée, elle peut rester avec son mari. Il n'en est pas ainsi du second cas. Ici les deux témoins disent qu'elle était mariée, et un seul d'entre eux dépose qu'elle a été divorcée, il est donc un contre deux.

Raba dit que la décision de rabbi Johanan s'applique très bien au cas, où il y a deux contre deux, car il y a une différence entre le cas de mort et celui de divorce. Dans le cas de mort, on peut admettre que la femme n'osera pas se marier sans en avoir la certitude, de peur que le premier mari ne revienne. Dans le cas de divorce elle ne craindra pas de lui dire qu'il l'a répudiée.

Question. — Rab Hamnouna n'a-t-il pas dit : Quand une femme dit à son mari : tu m'as répudiée, elle est crue, car on admet qu'une femme n'a pas la hardiesse de dire de tels mensonges en face du mari?

Réponse. — Ici elle sera plus hardie, parce qu'elle a des témoins pour elle.

Rab Assé donne aux paroles de rabbi Johanan une autre interprétation; elles s'appliquent, dit-il, au cas où les témoins disent que la mort ou le divorce a eu lieu le jour même (ou récemment). Il y a donc une différence entre ces deux dépositions; car dans le cas de mort on ne peut rien constater, tandis que dans le cas de divorce on peut dire à la femme : montre ton *ghet* [lettre de divorce]. Elle ne pourra pas, dit Raschi, dire qu'elle ait perdu le ghet en peu de temps.

On lit dans une beraïtha : Quand deux témoins disent qu'une femme s'est mariée, si deux autres disent que non, elle ne se mariera pas; mais si elle s'est mariée, elle restera avec son mari.

Quand deux témoins disent qu'elle a été divorcée, si deux autres disent que non, elle ne se mariera pas, et si elle s'est mariée, elle quittera son mari.

Fol. 23). *Question.* — Quelle différence y a-t-il entre les deux cas?

Réponse. — Abayé dit : Il faut corriger la beraïtha, il s'agit d'un témoin contre un. Dans le premier cas, tous les deux avouent qu'elle était d'abord libre, seulement l'un des deux dit qu'elle s'est mariée ensuite; il est donc un contre deux. Dans le second cas, tous les deux déposent qu'elle était d'abord mariée, seulement l'un des deux dit qu'elle a été divorcée ensuite, il est donc un contre deux.

On a vu, dans notre mischnah, que si les témoins sont venus après qu'elle a contracté mariage, elle ne quittera pas son mari. Le père de Samuel dit que, si les témoins sont venus après que la femme a été autorisée à se marier, elle peut se marier.

MISCHNAH.

Fol. 28). On peut, étant majeur, déposer un témoignage sur ce qu'on a vu étant mineur, s'il s'agit des choses suivantes : On peut dire : je reconnais cette écriture qui est celle de mon père, de mon professeur ou de mon frère. On peut dire aussi : je me rappelle avoir vu [quand j'étais mineur] telle femme le jour de son mariage sortir de chez son père dans le hinouma ou les cheveux sur les épaules [v. plus haut, p. 105] [1].

---

[1] Une beraïtha dit : si le maître a emprunté de l'argent à son esclave où si son esclave a mis des philactères en présence de son maître, ou s'il a lu [si son maître lui a permis de lire] la thorah dans la synagogue, il ne faut pas voir dans ces choses une preuve que l'esclave a été affranchi. La ghemara en tire la conclusion, qu'il y avait des esclaves qui recevaient une instruction comme un homme libre [fol. 28, recto et verso]. On peut en tirer encore une autre conclusion, que l'esclave pouvait posséder d'après la loi rabbinique.

Dans une autre beraïtha il y a divergence d'opinions sur la valeur du témoignage d'un prosélyte, s'il dépose de ce qu'il a constaté dans *certaines affaires religieuses,* étant encore païen. L'un dit que ce témoignage est nul,

PEREK III

GHEMARA.

Fol. 32). La ghemara dit : Nous avons une tradition qu'on ne peut pas frapper un accusé à la fois de *malkouth* [condamnation au fouet [*Deutéronome*, XXV, 2 et 3] et d'une condamnation à une amende [*non bis in idem*]. Oula dit : Si l'action est susceptible d'une condamnation à une amende et de la peine du fouet, on condamne l'accusé à l'amende et non pas au fouet; exemple : Un homme a violé une jeune fille, ce qui entraîne le payement d'une amende [*Deutéronome*, XXII, 29]; mais cette jeune fille est liée avec l'accusé par un degré de parenté, dont la cohabitation est punie de la peine du fouet; dans ce cas l'accusé paye l'amende et il est affranchi de l'autre peine. Rabbi Johanan dit, au contraire, qu'on l'affranchit de l'amende et on lui inflige la peine du fouet. Rabbi Johanan admet cependant les exceptions suivantes :

1) Si l'accusé n'a pas été averti avant de commettre le crime, de sorte qu'on ne peut pas lui infliger la peine du fouet, on le condamne à l'amende. [V. traité *Holin*, fol. 81, verso.]

2) Si un individu a fait une *habourah* [blessure] à un autre, il est condamné au payement [V. ma *Législation civile*, tome II, p. 327] et il est affranchi de la peine du fouet, qu'on ne lui inflige qu'au cas où il n'y a rien à payer pour la blessure.

---

car étant païen, il n'a pas bien observé les affaires religieuses des Juifs; l'autre dit qu'ayant l'intention de se convertir, il a dû les observer attentivement.

3) Si des individus sont venus déposer un faux témoignage contre une personne pour la faire condamner à un payement quelconque et si ces faux témoins sont ensuite démentis par un *alibi*, ils sont condamnés à payer à la personne la somme à laquelle ils voulaient la faire condamner, mais ils sont affranchis de la peine du fouet.

On lit dans une beraïtha : Deux témoins ont déposé un témoignage que tel individu doit 200 zouzes à tel autre, plus tard ils sont démentis par un *alibi;* dans ce cas les faux témoins sont punis de la peine du fouet, et ils sont condamnés en outre, à payer 200 zouzes à l'individu qu'ils ont voulu faire condamner à payer; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Mais les autres docteurs disent, que celui qui est condamné à un payement [par punition], ne peut pas être condamné en même temps à la peine du fouet.

Fol. 33). Abayé dit, que le faux témoignage de ceux qui étaient démentis par un *alibi*, fait une exception des autres crimes qui ne sont punis de mort ou de la peine du fouet que si le coupable a été averti avant de les commettre; mais l'avertissement n'est pas nécessaire pour punir les faux témoins.

Fol. 34). D'après rabbi Meyer on peut condamner un coupable à la fois à la peine du fouet et à une amende, mais on ne peut pas le condamner à la fois à la mort et à une amende.

Rab Dimé dit : Si un individu a commis un acte qui doit entraîner la condamnation à une amende, et en même temps à la peine de mort ou de fouet, et que l'individu n'ayant pas été averti, ne puisse pas être condamné à la peine de mort ou de fouet, il doit être condamné à l'amende d'après rabbi Johanan. Mais Risch Lakesch dit : Comme il serait affranchi de l'amende s'il avait été averti et par conséquent condamné à la peine de mort ou de fouet, il est également affranchi de l'amende, même s'il n'est pas condamné à la mort ou au fouet, faute d'avertissement [1].

Fol. 35). D'après Rabba et Rabin, rabbi Johanan serait d'ac-

[1] On avait la règle générale d'adopter toujours l'opinion de rabbi Johanan, quand il était en désaccord avec Risch Lakesch, à l'exception des trois sentences.



cord avec Risch Lakesch dans le cas, où l'action devrait entraîner la peine de mort, si l'accusé avait été averti [1].

Fol. 36). Rab Papa dit : Si un individu présente un acte contre un autre, et que deux témoins [d'après l'interprétation de la ghemara] viennent déposer le témoignage, que cet individu les a engagés à lui falsifier un acte pareil [mais qu'ils n'ont pas voulu le faire], l'acte est suspect; car si ces témoins n'ont pas voulu faire un faux, l'individu a pu trouver un autre moyen pour produire un acte faux.

Fol. 37). On ne peut pas condamner un individu à la fois à la peine de mort et à la peine de fouet, ni à la peine de mort et à une amende [*non bis in idem*].

MISCHNAH.

Fol. 39). Celui qui séduit une vierge est condamné à trois payements, savoir : pour la honte, pour les dommages qu'elle en subit [*pegam*], et l'amende de cinquante sicles imposée par la loi biblique [*Exode*, XXII, 16, et *Deutéronome*, XXII, 29]; celui qui la viole, paye en outre pour la douleur.

Quelle différence y a-t-il entre celui qui viole une vierge et celui qui la séduit? Les différences sont :

1) Celui qui la viole paye pour la douleur, et le séducteur ne paye pas pour la douleur [mais il paye pour la honte et pour les dommages, et l'amende biblique].

2) Celui qui la viole, paye l'amende biblique tout de

---

[1] Le motif en est à mon avis, parce que celui qui a commis une action punie de mort, quoiqu'il n'ait pas pu être condamné selon la loi mosaïque faute d'avertissement, il n'était pas complètement acquitté, mais il était puni selon les circonstances. On en verra des exemples dans ma préface de la *Législation criminelle*, et dans mon introduction du deuxième tome de la *Législation civile*. Voir aussi traité *Ghitin*, où un homme voulait faire condamner sa femme, en mettant au lit du blanc d'œuf pour faire croire que c'était du sperme; Baba, fils de Bouta, a découvert la ruse. Or, ici la femme aurait subi une condamnation quelconque [peut-être la perte de la khethoubah] sans avertissement et sans témoins.



suite au père de la fille, quand même il l'épouserait; le séducteur ne paye cette amende que s'il ne l'épouse pas [mais il paye pour la honte et pour les dommages, quand même il l'épouserait].

3) Celui qui la viole, est obligé de l'épouser [si le père et la fille le veulent] et il ne peut jamais divorcer avec elle; le séducteur l'épouse, mais il peut divorcer avec elle, s'il veut.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Le séducteur ne paye l'amende biblique, que s'il ne l'épouse pas [conformément aux paroles bibliques, *Exode*, XXII, 16]; mais il paye pour la honte et pour les dommages [*pegam*] quand même il l'épouserait. Soit qu'il l'ait violée, soit qu'il l'ait séduite, il ne peut pas l'épouser, si elle ne veut pas, quoique son père le veuille, de même qu'il ne peut pas l'épouser non plus malgré le père de la fille.

On lit dans une autre beraïtha : Quoi qu'on ait dit que celui qui viole une vierge doit payer l'amende biblique tout de suite, quand même il l'épouserait, si [après qu'elle l'a épousé avec son consentement et le consentement de son père] elle veut être divorcée, elle ne peut rien réclamer [si une femme veut être divorcée par son mari, elle n'a pas de khethoubah, V. fol. 63 et plus bas, p. 188]. Si [après l'avoir épousée] il meurt, l'amende biblique lui compte pour la khethoubah. Rabbi Jossé, fils de rabbi Joudah, dit, qu'elle a droit à une khethoubah de 100 zouzes.

Les collègues de rabbi Jossé fils de rabbi Joudah pensent, que cette femme ne doit avoir aucune khethoubah. Car la loi rabbinique a établi la khethoubah pour que les maris ne puissent pas à la légère divorcer avec leurs femmes [1], mais cette femme qui a été violée n'a pas à craindre le divorce, car son mari ne peut jamais divorcer avec elle [si elle ne le veut pas]. Mais rabbi Jossé fils de rabbi Joudah, pense qu'elle doit avoir une khethoubah,

---

[1] On voit ici que les docteurs du Thalmud ont cherché à diminuer autant que possible les divorces.

comme toutes les femmes, car autrement son mari pourrait lui faire beaucoup de misères, pour qu'elle exige elle-même le divorce [1].

MISCHNAH.

Fol. 40). Comment paye-t-on pour la honte? La somme à payer varie selon la position sociale de l'homme et de la fille qui a été violée ou séduite. Comment paye-t-on pour le dommage [*pegam*] ? On estime ce que la fille aurait perdu de sa valeur, si on la vendait comme esclave [2]. L'amende biblique reste la même pour toutes les personnes. Car partout où la Bible a fixé la somme, cette somme reste la même pour tout le monde [3].

---

[1] On peut en conclure que, si la femme exige le divorce, parce que son mari la maltraite, elle a droit à la khethoubah.

[2] La même méthode est indiquée pour estimer le dommage [*nezek*] qu'on a fait subir à une personne en lui faisant une plaie [V. traité *Baba Kama*, fol. 83, verso, et ma *Législation civile*, t. II, p. 327]. On n'avait pas d'autre moyen pour estimer les dommages matériels.

[3] Je dois donner ici le motif, pour lequel je n'ai pas traduit les décisions thalmudiques qui affranchissent de l'amende biblique pour le viol et la séduction dans certains cas. Quand j'ai publié la législation criminelle du Thalmud, je n'ai pas traduit les décisions thalmudiques qui acquittent le fils pervers et rebelle condamné à mort par la Bible [*Deutéronome*, XXI, 18-21]. Car cette peine de mort est devenue un anachronisme à l'époque thalmudique. Les docteurs du Thalmud ne comprenaient plus, comment on peut prononcer une condamnation pareille, et ils affirmaient que jamais cette condamnation n'a été prononcée [V. ma *Législation criminelle du Thalmud*, p. 121]. Ainsi ont-ils réduit cette condamnation à des cas extrêmement rares.

Il en est de même de l'amende biblique pour le viol et la séduction. La Bible a fixé la somme de 50 sicles pour tout le monde, et elle s'est contentée de cette somme.

Du temps des Thalmudistes cette disposition mosaïque a subi de grands changements, elle n'était plus conforme à l'esprit de l'époque et elle est devenue presque un anachronisme, parce que :

1) La somme fixée par la Bible avait évidemment le caractère d'une punition, d'une amende, et non pas celui d'un dédommagement ; or, nous avons vu à propos des amendes des voleurs, que les docteurs du Thalmud ont diminué considérablement les cas où ces amendes puissent être prononcées [V. mon introduction du IIe tome, p. LXXVI et LXXX].



MISCHNAH.

Fol. 41). Si quelqu'un s'accuse lui-même, en disant qu'il a séduit une fille ou qu'il a volé quelqu'un, il est

---

2) La somme biblique égale pour tout le monde a paru contraire à la justice à l'époque thalmudique, où il y avait encore, il est vrai, comme toujours dans la société juive, égalité complète devant la loi, mais où il n'y avait plus l'égalité antique des positions sociales.

3) Enfin cette somme a paru dans l'immense majorité des cas très insuffisante, comme on va le voir.

En effet, le Thalmud, tout en maintenant l'amende fixée par respect pour les décisions bibliques, y a ajouté deux autres payements, qui ont tous les deux le caractère, non pas d'une punition, d'une amende, mais d'un dédommagement. C'est d'abord le payement pour la honte, qui est variable selon les positions sociales de l'homme et de la fille. On ne dit pas, à quelle somme ce payement pouvait monter. Mais on voit dans un autre traité, que celui qui donnait à un individu un coup d'une certaine façon, était condamné à payer pour la honte 400 zouzes, ce qui fait 100 sicles; celui qui a découvert la tête d'une femme dans la rue, était condamné également à payer pour la honte 400 zouzes ou 100 sicles [V. traité *Baba Kama*, fol. 90, et mon IIe tome de la *Législation*, p. 357]. Il est évident que dans le cas de viol la honte est beaucoup plus grande, et la somme à payer devait monter beaucoup plus haut. Tout cela pour de simples paysans. Combien devait-on payer aux individus notables ayant une haute position sociale? Les 50 sicles de la Bible ont alors perdu presque toute leur valeur.

Ce n'est pas tout. Les docteurs du Thalmud voulaient en outre que l'accusé paye le dommage causé, comme on le fait payer à celui qui a fait une plaie à quelqu'un [V. traité *Baba Kama*, fol. 83]. Il est à remarquer, que la mischnah n'emploie pas la même expression pour désigner le *dommage* dans les deux cas. Dans le cas de plaie elle emploie le mot *nesek*, dommage matériel, mot employé aussi pour désigner le dommage causé par un animal de quelqu'un qui mange dans le champ d'un étranger. Dans les cas de viol ou de séduction la mischnah désigne le dommage par le mot *pegam*, qui indique plutôt un dommage *moral*: il fallait donc payer davantage. La mischnah indique, il est vrai, la même méthode d'estimation; mais les experts qui faisaient l'estimation étaient naturellement disposés à augmenter la somme, quand il s'agissait de réparer un dommage moral. En réunissant la somme à payer pour le *pegam* à celle que l'accusé payait pour la honte, l'antique amende biblique de 50 sicles devait devenir presque insignifiante.

On peut en outre prendre en considération, que même quand il s'agissait de personnes d'une condition tellement basse ou abjecte, que les deux payements réunis [le payement pour la honte et celui pour le dommage] ne devaient pas

obligé de payer l'indemnité pour la honte ou le dommage, ou la valeur de ce qu'il a volé, mais non pas l'amende que la Bible a imposée à celui dont la séduction ou le vol est constaté par d'autres personnes.

Dans tous les cas où le payement fixé par la loi est une punition et dépasse en valeur le dommage causé, on ne peut pas l'imposer à celui qui s'accuse lui-même.

GHEMARA.

D'après la loi mosaïque (*Exode*, XXI, 35), quand un bœuf a pour la première fois tué un autre bœuf, son propriétaire doit payer la moitié de la valeur du bœuf tué. Ce payement n'est qu'une amende que la loi impose dans le but de rendre le propriétaire plus circonspect à l'avenir, et de l'obliger à surveiller son bœuf pour qu'il ne cause pas d'autres dommages; c'est l'opinion de rab Houna, fils de rab Josuë. Il en résulte que, si ce fait

---

faire une somme considérable, l'amende biblique perdait de son importance, parce que les experts qui estimaient les valeurs de la honte et du dommage des individus en question, devaient instinctivement tenir compte de cette amende qui constituait par elle-même une réparation, de sorte que si cette amende n'existait pas les experts auraient exigé davantage comme réparation pour la honte et le dommage, et la circonstance que l'accusé paye déjà l'amende biblique devait naturellement avoir pour résultat que les experts diminuaient la somme à payer pour la honte et le dommage. Il en résulte que l'amende biblique ne rapportait pas à la jeune fille 50 sicles, puisqu'elle lui faisait perdre d'un autre côté, étant la cause de la diminution de la somme des deux autres payements; par le même motif elle ne faisait pas perdre à l'accusé 50 sicles, puisqu'elle lui faisait gagner d'un autre côté.

Toutes ces considérations expliquent à mon avis les décisions thalmudiques, qui affranchissaient le plus souvent de l'amende biblique, en maintenant les deux autres payements, pour la honte et pour le dommage. Ainsi rabbi Meyer affranchit l'accusé de l'amende biblique, quand la fille est mineure; les autres docteurs l'affranchissent, quand elle est arrivée à la deuxième majorité [*bagroth*] [V. fol. 40, verso, et 29, recto]. Si on ajoute encore que d'après Samuel il n'y a que 6 mois depuis le commencement de la première majorité jusqu'à la deuxième [V. fol. 39, recto], l'amende biblique sera réduite à ces 6 mois; avant et après ces 6 mois il n'y aurait pas d'amende biblique d'après rabbi Meyer. Il y a encore certains autres cas où on est affranchi de l'amende biblique [V. fol. 35, 36, 38, 40].

n'est connu que par l'aveu du propriétaire du bœuf, il n'est pas obligé de payer cette amende; car son bœuf n'ayant causé aucun dommage auparavant, il n'était pas obligé de le surveiller. Rab Papa dit, au contraire, qu'il devrait même payer la somme entière parce qu'il n'a pas surveillé son bœuf, et que ce n'est que par indulgence que la loi l'affranchit d'une moitié; par conséquent, s'il avoue lui-même que son bœuf a tué un autre bœuf, il faut qu'il paye la moitié du dommage.

Le reste se trouve répété dans le *traité Baba Kama*, fol. 15, et dans ma *Législation civile*, t. II, p. 40 [1].

---

[1] La ghemara fait ici une objection contre l'opinion de rab Houna, et elle dit *theyoubtha*, l'objection reste sans réponse. Puis un anonyme ajoute *wehilkhatha*, [on adopte l'opinion] de rab Houna. Puis on demande, comment peut-on adopter cette opinion malgré l'objection? On donne alors une réponse à cette objection. Pourquoi n'a-t-on pas donné la réponse avant de dire theyoubtha? Je crois qu'il y a ici une intercalation. La ghemara a terminé d'abord la discussion par *theyoubtha*, croyant qu'il n'y a pas de réponse à l'objection. Puis un docteur postérieur a intercalé *wehilkhatha*, connaissant une réponse à l'objection, réponse qu'on a trouvée plus tard. Ainsi toutes les fois qu'on trouve dans la ghemara *theyoubtha vehilkhetha*, il y a eu deux rédactions successives, dont la dernière a été intercalée après la première.

PEREK IV

MISCHNAH.

Si une fille a été séduite ou violée [1] avant sa seconde majorité, tout ce que l'accusé doit payer appartient au père de la fille. Si le père est mort après la condamnation de l'accusé, l'argent appartient aux frères de la fille qui héritent du père. Si le père est mort avant la condamnation de l'accusé, l'argent appartient à la fille. Si la fille est arrivée à la seconde majorité, appelée *bagrouth*, avant la condamnation de l'accusé, l'argent appartient à elle et non à son père. Rabbi Simon dit : « Quand même la condamnation a eu lieu avant la seconde majorité et du vivant du père, si le père est mort avant le payement, l'argent appartient à la fille et non pas à ses frères.

Fol. 42). Si la fille [mineure] a gagné par son travail quelque chose, ou si elle a trouvé un objet qui n'a pas de maître, ou qu'on ne peut pas rendre à son pro-

---

[1] Une femme violée s'appelle d'ordinaire dans le Thalmud *anousah*, ici la mischnah emploie le terme biblique *thephoussah* [voir Raschi]. Ceci prouve que la mischnah aime souvent à employer les mots de l'Ecriture dans le sens qu'ils ont dans la Bible. Ceci explique comment la mischnah peut employer les mots *kadosch* et gher thoschab dans le sens biblique [V. ma *Législation criminelle*, p. 174].

priétaire, quand même son père serait mort avant le recouvrement, l'argent appartient à ses frères. [La ghemara va l'expliquer.]

GHEMARA.

Fol. 43). *Question.*—Rabbi Abina demanda à rab Schescheth : On sait que, par suite d'une clause de la khethoubah, si le mari meurt laissant des fils et des filles, les dernières ont le droit d'être nourries des biens que leurs frères reçoivent en héritage, jusqu'à ce qu'elles se marient ou jusqu'à ce qu'elles arrivent à la deuxième majorité [*bagrouth*]. Ce qu'elles gagnent par leurs travaux pendant qu'elles sont nourries des biens dont leurs frères ont hérité, doivent-elles le donner à leurs frères ou peuvent-elles le garder? Tant que le père est vivant, il a le droit de prendre ce que sa fille mineure et non mariée gagne par ses travaux; on peut donc dire que les frères héritent de tous les droits du père. Ou bien, on peut dire que si le père a le droit sur ce que sa fille gagne, c'est parce que celle-ci est nourrie à ses frais, mais les frères n'ont peut-être pas de droit sur ce que leur sœur gagne, parce que celle-ci n'est pas nourrie à leurs frais.

Réponse. — Rab Schescheth répondit : On peut conclure de la mischnah que, ce que la fille gagne pendant qu'elle est nourrie des biens de l'héritage, appartient à ses frères. Car la mischnah dit : La veuve est nourrie des biens que les orphelins reçoivent en héritage de son mari, et ce qu'elle gagne appartient à eux.

Objection à cette réponse. — La fille du défunt ne peut pas être comparée avec sa veuve. Car on peut supposer, quoique la khethoubah n'en fasse aucune mention, qu'il y a une convention tacite de la part du défunt en faveur de sa fille, qu'elle garde ce qu'elle gagne; mais on ne peut pas supposer cette faveur du défunt pour sa veuve [s'il ne l'a pas stipulé expressément].

Réplique. — On suppose ici, qu'on est d'ordinaire plus favorablement disposé envers sa fille qu'envers sa veuve. Ailleurs on a dit le contraire. On sait que, si le défunt laisse des fils et une fille, les fils sont les héritiers, mais la fille doit se nourrir des biens de l'héritage jusqu'à sa deuxième majorité ou jusqu'à son

mariage; mais si l'héritage est insuffisant pour nourrir les héritiers et la fille, c'est la fille qui reçoit la nourriture, quand même ses frères seraient obligés d'aller mendier leur pain. On sait aussi que, si le défunt a laissé une veuve et une fille, la fille est héritière et la veuve a le droit d'être nourrie des biens de l'héritage. Mais comment faire, si l'héritage est insuffisant pour nourrir la veuve et la fille héritière? Rabbi Abba a dit, au nom de rabbi Jossé, que la veuve a les mêmes droits vis-à-vis de la fille héritière, que la fille non héritière a vis-à-vis de ses frères héritiers [quoique ce cas ne soit pas prévu dans la khethoubah]. Il en résulte, qu'on suppose le défunt plus favorablement disposé envers sa veuve qu'envers sa fille.

Réponse à la réplique. — Quand il s'agit de la dignité d'une personne qu'on aime, pour la mettre à l'abri contre l'humiliation de mendier son pain, on veut avant tout sauvegarder l'honneur de sa femme, quand même sa propre fille en souffrirait [1]. Mais quand il s'agit d'un profit matériel, on est plus favorablement disposé envers sa fille qu'envers sa femme.

Question de Rab Joseph contre Rab Schescheth. — On lit dans notre mischnah : Si la fille [mineure] a gagné par son travail quelque chose, quand même son père serait mort avant le recouvrement, ce qu'elle a gagné appartient à ses frères. Il en résulte que si elle gagne quelque chose *après* la mort de son père, elle peut le garder. Or, la mischnah parle probablement d'un cas, où la fille est nourrie des biens de l'héritage. — Non, il s'agit peut-être d'un cas où il n'y a pas d'héritage, de sorte que la fille n'est pas nourrie chez ses frères. — On ne peut pas l'admettre. Car la mischnah n'avait pas besoin de nous apprendre une chose

[1] Cette idée n'est soutenable que pour un monogame. On ne peut guère admettre, qu'un polygame tient d'ordinaire plus à la dignité de toutes ses femmes qu'à celle de ses propres enfants. Il résulte donc de ce passage que, malgré la permission de la polygamie, les juifs étaient presque toujours monogames, et que les femmes étaient très honorées par leurs maris, même plus que leurs propres enfants, et que par conséquent les femmes juives jouaient un grand rôle dans la société. On a vu, du reste, qu'on ne pouvait prendre une deuxième femme qu'avec le consentement de la première [V. *Genèse*, XXV, 50, et plus haut p. 89].

si simple : que si la fille n'est pas nourrie de l'héritage, elle peut garder pour elle ce qu'elle gagne. Car en admettant même l'idée de celui qui a dit, qu'on peut faire travailler un esclave païen sans être obligé de le nourrir [il s'agit évidemment d'un esclave qui peut se nourrir chez un autre individu ou à ses propres frais, les esclaves pouvant posséder, V. p. 40; car il est physiquement impossible de vivre et de travailler sans manger], on est obligé de nourrir un esclave hébreu, ou de lui laisser ce qu'il gagne, si on ne le nourrit pas. A plus forte raison chaque père laissera à sa fille ce qu'elle gagne, si elle n'est pas nourrie de l'héritage. La mischnah parle donc évidemment d'un cas où la fille est nourrie de l'héritage, et elle nous apprend que, si elle gagne quelque chose après la mort de son père, elle peut le garder pour elle.

Réponse. — Rabbah, fils d'Oula, répondit : La mischnah parle d'un cas où la fille n'est pas nourrie chez ses frères, car il n'y a pas eu d'héritage, et elle nous apprend que, si la fille gagne après la mort de son père, même beaucoup plus qu'elle n'en a besoin pour vivre, elle n'est pas obligée de donner le surplus à ses frères, mais elle peut *tout* garder.

Rabba dit : Est-ce qu'un grand homme comme rab Joseph ait pu adresser cette question à rab Schescheth, sans savoir qu'on pourrait lui répondre, que la mischnah parle d'un cas, où la fille gagne plus qu'elle n'en a besoin pour vivre et où elle n'est pas nourrie de l'héritage? Rab Joseph a vu que la mischnah elle-même ne paraît pas être correcte, et qu'elle a besoin d'être expliquée. Car elle commence en apparence à parler de deux choses, en disant « si la fille a *gagné* par son travail, ou si elle a *trouvé* un objet »..., et puis elle dit « quand même son père serait mort avant le *recouvrement* », ce qui ne peut se rapporter qu'à ce qu'elle gagne, et non pas à ce qu'elle a trouvé. Il faut donc donner à la mischnah une autre interprétation. Elle veut nous apprendre, que ce que la fille gagne doit être assimilé à ce qu'elle trouve. Si elle trouve un objet [qui n'a pas de maître] du vivant de son père, l'objet appartient au père; mais si elle le trouve après la mort de son père, elle peut le garder et elle n'est pas obligée de le donner à ses frères. Il en est de même de ce

qu'elle gagne par ses travaux; si elle gagne de l'argent du vivant de son père, l'argent appartient au père; quoi qu'elle ne l'ait reçu qu'après la mort du père, l'argent est considéré comme appartenant au père, et il appartient aux frères qui sont les héritiers; mais si la fille gagne de l'argent après la mort du père, elle peut le garder [quoi qu'elle soit nourrie chez ses frères des biens de l'héritage]. Rab Joseph a donc raison de conclure de la mischnah, que la fille peut garder ce qu'elle a gagné après la mort de son père, quoi qu'elle soit nourrie chez ses frères.

Rab Mathana dit au nom de Rab : Si la fille gagne par son travail après la mort de son père, quand même les frères la nourrissent (par suite d'une clause de la khethoubah de sa mère), ce qu'elle gagne appartient à elle seule. Car les fils ne peuvent pas hériter de leur père des droits qu'il avait sur sa fille. La ghemara adopte l'opinion de Rab.

MISCHNAH.

Quelqu'un a *fiancé* sa fille [mineure], et elle a été divorcée, puis il l'a *fiancée* à un autre dont elle est devenue veuve; dans ce cas les khethouboth appartiennent au père. S'il l'a *mariée* à quelqu'un qui a divorcé avec elle, puis s'il l'a mariée à un autre dont elle est devenue veuve, les khethouboth appartiennent à celle-ci. Rabbi Joudah dit, que la première khethoubah appartient au père. Mais les autres docteurs lui dirent : après le mariage le père n'a plus aucun droit sur elle.

GHEMARA.

Question. — Pourquoi rabbi Joudah dit-il dans notre mischnah, que la première khethoubah appartient au père?

Réponse. — Rabbah et rab Joseph ont répondu tous les deux : Rabbi Joudah dit que la première khethoubah appartient au père, parce qu'aussitôt qu'elle s'est fiancée au premier mari, celui-ci devait la khethoubah à sa fiancée; or, ce qu'une fille

fiancée [avant d'arriver à sa deuxième majorité et avant de se marier] gagne, appartient au père.

Question de Rabba. — On lit ailleurs : Rabbi Joudah dit, que la première khethoubah appartient au père. Mais il est d'accord avec les autres docteurs que, s'il a fiancé sa fille mineure, et si cette fille a atteint sa deuxième majorité [*bagrouth*] avant de se marier, le père n'a aucun droit sur la khethoubah. Si on adoptait l'opinion de Rabbah et de rab Joseph, la khethoubah devrait, d'après rabbi Joudah, appartenir au père, quoique la fille ait atteint sa deuxième majorité avant le mariage, puisqu'elle était mineure au moment des fiançailles, où tout ce qu'elle gagne appartient au père.

Réponse. — On a mal rendu les paroles de Rabbah et de rab Joseph. Ils voulaient dire, que rabbi Joudah dit dans notre mischnah que la première khethoubah appartient au père, parce que la khethoubah a été écrite, selon l'usage, avant le mariage, quand le père avait encore des droits sur la fille; mais rabbi Joudah est d'accord avec les autres docteurs que, s'il a fiancé sa fille mineure et si celle-ci a atteint sa deuxième majorité avant de se marier [et avant qu'on ait écrit la khethoubah], cette khethoubah appartient à la fille.

Question. — Si la femme, veuve ou divorcée, veut réclamer sa khethoubah, et qu'elle soit obligée de saisir les terrains vendus par son mari, peut-elle saisir ceux qui ont été vendus après ses fiançailles avant que la khethoubah fût écrite, ou bien ne peut-elle saisir que les champs vendus après que cette khethoubah fut écrite.

Réponse. — Rab Houna dit : Elle peut saisir pour la khethoubah obligatoire [les 200 denars pour la femme épousée étant vierge, et 100 denars pour la femme épousée étant veuve ou divorcée du premier mari] des champs vendus après les fiançailles [car les acheteurs devraient savoir que celui qui leur vend ses terrains, s'est fiancé et qu'il est par conséquent engagé envers sa femme de lui payer la khethoubah obligatoire]. Mais pour ce que le mari a ajouté dans la khethoubah écrite [ce qu'on appelle *thossephoth khethoubah*], elle ne peut saisir que les champs vendus après le mariage [car la khethoubah ne s'écrit

que le jour du mariage]. Rab Assé dit, au contraire, que même pour la khethoubah obligatoire elle ne peut saisir que les champs vendus après le mariage [car, dit Raschi, elle a consenti à ce qu'on mette dans la khethoubah la date du mariage et non pas celle des fiançailles].

Question. — Rab Houna est en contradiction avec lui-même. Car il dit ailleurs : Une femme a deux khethouboth écrites, dont l'une ne renferme que les 200 zouzes obligatoires, l'autre est de 300 zouzes [le mari y a ajouté 100 zouzes, ce qu'on appelle *thosphath khethoubah*], la première a été écrite, par exemple, au mois de *nissan*, la deuxième porte une date postérieure de six mois. Dans ce cas la femme ne peut faire valoir qu'une seule de ces khethouboth, seulement elle en a le choix ; si le mari possède des terrains ou s'il a vendu ses terrains à une date postérieure à la deuxième khethoubah, elle peut présenter cette khethoubah pour se faire payer 300 zouzes ; si elle ne trouve d'autre champ à saisir que ceux que son mari a vendus à une date postérieure à celle de la première khethoubah et antérieure à celle de la deuxième, elle peut présenter la première khethoubah pour saisir ces champs, mais alors elle n'aura que 200 zouzes. Pourquoi rab Houna n'a-t-il pas dit qu'elle peut saisir pour les 200 zouzes les terrains vendus à une date postérieure à celle de la première khethoubah, et 100 zouzes de ceux qui ont été vendus à une date postérieure à celle de la deuxième khethoubah ?

Réponse. — D'après ton idée que la femme pourrait faire valoir les deux khethouboth [la première pour obtenir 200 zouzes, et la deuxième pour se faire payer encore 100 zouzes], elle devrait avoir le droit de se faire payer 500 zouzes, 200 avec la première khethoubah, et 300 avec la deuxième. Cependant tu admets bien qu'elle ne peut pas se faire payer 500 zouzes, parce qu'il est évident que le mari n'a pas voulu s'engager à donner 500 zouzes, autrement il aurait écrit dans la deuxième khethoubah la formule d'usage. « J'ai consenti à t'ajouter encore 300 zouzes à tes 200 [1]. » S'il n'a pas écrit cette formule, on

---

[1] C'était, je crois, l'usage qui exigeait cette formule.

doit en conclure qu'il voulait précisément que sa femme puisse choisir entre les deux khethouboth écrites, comme l'a dit rab Houna, et non pas qu'elle puisse faire valoir les deux à la fois.

Fol. 44). *Autre question.* — Rab Houna vient de dire que, si la femme a deux khethouboth écrites à deux dates différentes, elle peut présenter l'une ou l'autre à son choix. Il n'est donc pas d'accord avec rab Nahaman qui a dit : Si Rouben donne à Simon pour un champ deux actes [de vente ou de don] écrits à deux dates différentes, le deuxième annule le premier, et Simon ne peut présenter que le deuxième.

Réponse. — Rab Papa a dit, que rab Nahaman n'admet pas que le deuxième acte annule le premier, si le deuxième renferme quelque chose de plus qui ne se trouve pas dans le premier, par exemple, un dattier; dans ce cas rab Nahaman pense que Simon a le choix de présenter le deuxième pour avoir le champ et le dattier; ou de faire valoir le premier en renonçant au dattier pour l'avantage d'avoir un acte d'une date antérieure. Or, dans le cas de rab Houna, il y a dans la deuxième khethoubah 100 zouzes de plus que dans la première.

On vient de dire au nom de rab Nahaman que, si Rouben donne à Simon pour le même champ deux actes écrits à deux dates différentes, le deuxième annulle le premier. Rab Papa dit : Si le deuxième renferme quelque chose de plus qui ne se trouve pas dans le premier, par exemple, un dattier, Rouben n'a pas écrit le deuxième pour annuler le premier, mais pour ajouter le dattier.

Question. — Il est certain que, si Rouben a donné sur un champ à Simon un acte de vente d'abord, et s'il lui a donné à une date postérieure sur le même champ un acte de don, on ne peut pas en conclure qu'il a voulu annuler le premier, mais on doit admettre qu'il l'a fait pour consolider davantage les droits de Simon sur le champ. S'il y a par exemple un *bar metzra*, un individu dont le champ est contigu au champ vendu à Simon, ce bar metzra aurait pu annuler la vente, s'il voulait l'acheter lui-même; mais si Simon présente un acte de donation, cet acte ne peut pas être annulé par le *bar metzra* [v. le IIIe tome de ma

Législation, p. 433 et 435]. A plus forte raison si Rouben a d'abord donné à Simon un acte de don et puis un acte de vente, on doit admettre que Rouben a voulu par le deuxième acte procurer à Simon l'avantage que tout acte de vente donne à l'acheteur, de pouvoir réclamer la valeur du champ s'il venait à être saisi par le créancier du vendeur. Mais si les actes quo Rouben a donnés à Simon sont tous les deux des actes de vente ou des actes de don, rab Nahaman dit que le deuxième acte annule le premier. Comment peut-il l'annuler ?

Réponse. — Raphram répondit : on admet alors, que Simon a peut-être reconnu lui-même que le premier acte était nul par une cause quelconque [Raschi dit par un faux], et c'est à cause de cela qu'il a demandé un nouvel acte à une date postérieure. Rab Aha répondit : on admet que Simon a peut-être renoncé spontanément à l'avantage qu'il avait dans la date du premier acte, et qu'il a consenti à se contenter d'un acte d'une date postérieure.

Question. — Quelle différence pratique y a-t-il entre la réponse de Raphram et celle de rab Aha?

Réponse. — D'après Raphram les signatures du premier acte sont suspectes [d'après l'interprétation des Thossephoth], Simon doit payer à Rouben la valeur des produits du champ qu'il a mangés après la date du premier acte et avant celle du deuxième; tandis que d'après rab Aha les signatures ne sont pas suspectes et Simon n'est pas obligé de payer pour les produits. Enfin d'après Raphram c'est Rouben qui doit payer au gouvernement l'impôt du champ pour l'espace de temps écoulé entre la date du premier acte et celle du deuxième; d'après rab Aha c'est Simon qui doit le payer.

Question. — On a demandé plus haut, si la femme peut saisir pour sa khethoubah les terrains vendus par son mari après les fiançailles avant que la khethoubah fût écrite, ou bien si elle ne peut saisir que les champs vendus après la date de la khethoubah. Faut-il adopter l'opinion de rab Houna ou celle de rab Assé?

Réponse. — Rab Joudah répondit que Samuel a dit au nom de rabbi Eliezer, fils de rabbi Simon : Elle peut saisir pour la

khethoubah obligatoire [200 zouzes pour une femme épousée étant vierge, et 100 pour une femme épousée étant veuve ou divorcée du premier mari] les champs vendus après les fiançailles; mais pour ce que le mari a ajouté dans la khethoubah écrite [ce qu'on appelle *thossephoth*] elle ne peut saisir que les champs vendus après le mariage [comme l'a dit rab Houna, p. 148]. Les autres docteurs disent, au contraire, que même pour la khethoubah obligatoire elle ne peut saisir que les champs vendus après le mariage [comme l'a dit rab Assé, v. p. 149].

La ghemara décide, qu'il faut suivre l'opinion des autres docteurs qui adoptent celle de rab Assé [1].

---

[1] On a vu plus haut [p. 139] que les docteurs du Thalmud ont énormément réduit les cas, où on pourrait condamner à l'amende biblique pour le viol et la séduction. Ici on voit que la mischnah et la ghemara ont également réduit les cas, où on pourrait condamner à l'amende biblique le jeune époux qui a calomnié faussement son épouse [*Deutéronome* XXII, 18 et 19]. Rabba dit : les lois bibliques qui concernent celui qui a calomnié son épouse ne peuvent pas être comparées aux autres lois, car elles sont incompréhensibles, elles s'écartent des principes généraux par leur sévérité excessive [fol 45, recto]. On a donc réduit les cas, où l'amende biblique pourrait être prononcée. Risch Lakesch affranchit l'époux de l'amende, si l'épouse est mineure [fol. 44, verso], [car étant mineure elle n'était pas exposée à être condamnée par suite de l'accusation du mari]. Un autre voulait l'affranchir de cette amende, si le père de la femme est mort, car la Bible dit qu'il faut donner cette amende au père [*Deutéronome* XXII, 19], mais Rabba rejette cette idée, [ibidem] et le célèbre commentateur rabenou Ascher dit, qu'on adopte l'opinion de Rabba. La mischnah l'affranchit de l'amende, si la femme est une prosélyte; tandis qu'ailleurs la mischnah punit un Israëlite qui a fait du tort, non seulement à un prosélyte, mais aussi à un païen ou à un esclave païen. Car la mischnah dit : tout le monde doit être puni de l'exil aux villes de refuge, s'il a tué par imprudence un Israëlite, ainsi qu'un Israëlite doit être puni de cet exil, s'il a tué par imprudence qui que ce soit. La ghemara interprète la mischnah, en disant qu'elle parle d'un païen et d'un esclave païen, et elle veut dire que, si un juif tue par mégarde un païen ou un esclave païen, il est condamné à l'exil aux villes de refuge. Une beraïtha dit, qu'un juif peut être condamné à l'exil ou à la peine du fouet, s'il fait à un païen ou à un esclave païen le tort, pour lequel il aurait subi cette peine, s'il l'avait fait à un Israëlite; par exemple, dit rab Aha fils de Jacob, si un juif a déposé un faux témoignage contre un païen ou contre un esclave païen pour le faire condamner injustement à la peine du fouet, et si le juif est démenti par un *alibi*, il sera condamné à subir lui-même la peine du fouet. Rab Aha, fils de rab Yka

MISCHNAH.

Fol. 46). Le père a le droit de marier sa fille [avant la seconde majorité]. Si on l'épouse moyennant argent, l'argent appartient au père, et si on l'épouse moyennant un acte écrit, le père peut recevoir cet acte. C'est aussi le père qui reçoit la lettre de divorce, si elle est répudiée. Ce que la fille [mineure] trouve ou gagne, appartient au père. Cependant si la fille a hérité des biens de sa mère, l'usufruit de ces biens n'appartient pas au père tant que la fille est en vie. Si elle se marie, son mari a un droit de plus que le père, il a l'usufruit de ces biens, mais il lui doit la nourriture, et il est obligé de la racheter si elle est enlevée par des ennemis, et de l'enterrer si elle meurt. Rabbi Joudah dit: Le plus pauvre en Israël doit pourvoir à deux halilins [instrument musical] et à une pleureuse.

GHEMARA.

L'argent du mariage et ce que la fille gagne par son travail appartiennent au père, quand elle n'est pas encore arrivée à sa seconde majorité appelée *bagrouth.*

Fol. 47). On lit dans une beraïtha : Si la fille a hérité des biens de sa mère, l'usufruit de ces biens n'appartient pas au

---

donne un autre exemple : si un juif, dit-il, a frappé un païen ou un esclave païen, sans lui causer un dommage matériel de la valeur d'une peroutah, le juif sera condamné à la peine du fouet [V. traité *Makhoth*, fol. 8, verso, et ma *Législation criminelle*, p. 177]. Mais ici on affranchit le mari de l'amende biblique, si la femme est prosélyte, si elle est mineure, si elle a atteint sa deuxième majorité [*bagrouth*, v. fol. 45, recto]. On a restreint autant que possible cette amende, comme presque toutes les punitions antiques de la Bible. Mais on punissait l'époux calomniateur selon l'esprit de l'époque. On lit dans une beraïtha, que d'après rabbi Joudah, le jeune époux qui a calomnié sa femme, même dans le cas où la punition n'était pas applicable, est condamné à la peine du fouet, et rab Nahaman, fils d'Isaac, dit que rabbi Joudah parle de la peine du fouet selon la loi rabbinique, appelée *makhath mardouth*, coups disciplinaires [V. fol. 45, verso].

père, tant que la fille est en vie. Rabbi Jossé, fils de rabbi Joudah, dit, au contraire, que l'usufruit appartient au père.

On lit dans une autre beraïtha : Si le père donne à sa fille une dot consistant en divers produits de champs, des vêtements ou de divers objets [*khelim*], qu'elle devait apporter à son mari, et si elle est morte immédiatement après le mariage [selon l'interprétation des Thossephoth], le mari n'a aucun droit sur cette dot [car le père ne l'a donnée que pour que sa fille en profite]. On a dit au nom de rabbi Nathan, que cette dot appartient au mari [1].

Question. — Il paraît que la divergence d'opinion qui existe entre rabbi Nathan et ses collègues est en rapport avec celle qui existe entre rabbi Elazar, fils d'Azariyah et ses collègues. Car on lit dans une mischnah : Si la femme est devenue veuve ou divorcée après le mariage ou après les fiançailles, elle peut tout réclamer, la khethoubah obligatoire et aussi la *thossephoth*, ce que son mari a ajouté dans la khethoubah à la quantité obligatoire. Rabbi Elazar, fils d'Azariyah, dit que, si elle est devenue veuve ou divorcée après le mariage, elle peut réclamer tout; mais si elle est devenue veuve ou divorcée après les fiançailles [et avant le mariage], elle ne peut réclamer que la khethoubah obligatoire, et non pas ce que le mari lui a ajouté; car il ne l'a fait qu'en vue du mariage. Il paraît donc que les collègues de rabbi Nathan qui disent dans notre beraïtha, que le mari doit rendre la dot, parce qu'ils admettent qu'il y avait une *convention tacite* d'après laquelle le père ne l'a donnée que pour que sa fille en profite, ces docteurs adoptent dans le cas de la mischnah l'opinion de rabbi Elazar, fils d'Azariyah, que si la femme est devenue veuve avant le mariage, elle ne peut pas réclamer ce que le mari lui a ajouté dans la khethoubah, parce qu'on admet qu'il y avait une *convention tacite*, d'après laquelle le mari ne l'a fait qu'en vue du mariage. Rabbi Nathan, qui dans notre beraïtha n'admet pas la convention tacite, ne l'admet pas

[1] Les Thossephoth et le commentaire rabenou Ascher disent qu'on n'adopte pas l'opinion de rabbi Nathan, et que le mari est obligé de rendre la dot au père de sa femme. Le rabbenou Tham a même établi une nouvelle loi que le mari n'hérite pas de sa femme, si elle est morte dans la première année de son mariage [V. Thossephoth, fol. 47, recto, article *khathab*].



non plus dans le cas de la mischnah, où il adopte l'opinion des collègues de rabbi Elazar, fils d'Azariyah.

Réponse. — Il est possible que tout le monde soit d'accord avec rabbi Elazar, fils d'Azariyah, pour admettre la convention tacite dans le cas de la mischnah, car le mari, en ajoutant quelque chose à la quantité obligatoire de la khethoubah, ne l'a fait qu'en vue du mariage. Il n'en est pas ainsi dans le cas de la beraïtha, où les collègues de rabbi Nathan admettent la convention tacite, mais rabbi Nathan ne l'admet pas, car il pense que le père a peut-être donné la dot en vue de l'alliance avec son gendre, et l'alliance a eu lieu.

On lit dans une beraïtha : On a établi la loi, que la femme ait le droit d'être nourrie par le mari, droit qui correspond au devoir de lui donner ce qu'elle gagne par son travail [1]. Le mari a le devoir de racheter sa femme, si elle est enlevée comme

---

[1] Cette beraïtha doit être expliquée. Les Thossephoth [fol. 47, verso, article *thiknou*] citent la ghemara qui adopte plus bas [fol. 58, verso] deux variantes de notre beraïtha ; d'après Risch Lakesch on adopte la variante qu'on trouve ici, d'après laquelle la femme ne peut pas se soustraire à son devoir de donner au mari ce qu'elle gagne, seulement elle a en revanche le droit d'être nourrie par lui ; elle ne peut pas se soustraire au devoir de travailler pour lui, même en renonçant à la nourriture. Rab Houna a une autre variante, d'après laquelle c'est surtout le mari qui ne peut jamais se soustraire au devoir de nourrir sa femme, seulement il a en revanche le droit de prendre ce qu'elle gagne par son travail ; mais elle peut se soustraire au devoir de travailler pour lui, si elle renonce à la nourriture. Les Thossephoth ajoutent que tous les docteurs sont d'accord que, si la femme ne gagne pas assez pour vivre, le mari est obligé de la nourrir.

Plus bas [fol. 48, recto, article rabbi Eliezer ben Jacob] les Thossephoth disent, que notre beraïtha paraît admettre que la loi mosaïque n'obligeait pas le mari de nourrir sa femme, puisqu'elle emploie le mot *thiknou*, ils [les docteurs] ont établi la loi de nourrir la femme, et ils demandent, qui a pu rédiger cette beraïtha, puisque tous les docteurs admettent que la loi mosaïque obligeait le mari de nourrir sa femme. Les Tossephoth n'ont pas de réponse à cette question. Il y a plus. Plus bas [fol. 58, verso] la ghemara emploie l'expression *khi thakinou rabanan mezoné ykar*, les docteurs ont établi principalement le devoir pour le mari de nourrir sa femme. Comme il est certain, que d'accord de tous les docteurs le devoir de nourrir sa femme est une loi mosaïque, on doit en conclure que l'expression *thiknou* et *thakinou*

prisonnière par les ennemis; ce devoir correspond à son droit d'usufruit des biens *melog* de sa femme [1]. Il a le devoir de pourvoir à l'enterrement de sa femme, si elle meurt, et ce devoir correspond au droit d'hériter de ce qu'elle lui a apporté en dot [2]. C'est pourquoi, ajoute la beraïtha, le mari mange les produits des champs de sa femme.

Question. — Pourquoi la beraïtha a-t-elle ajouté la dernière phrase?

Réponse. — On pourrait croire, que le mari pût dire qu'il ne veut pas manger les produits des champs, mais qu'il veut les garder pour le cas de la nécessité de racheter la femme, pour qu'elle se rachète avec ces produits [3], mais dans ce cas il s'abstiendrait de la racheter [et elle serait obligée de se racheter elle-même]; c'est pourquoi la beraïtha nous apprend, qu'on ne permet pas au mari de le dire, parce qu'il est plus avantageux pour la femme que le mari prenne le produit de ses biens *melog* et qu'il la rachète de sa bourse; car il peut arriver que ces produits ne soient pas suffisants pour son rachat [4].

Rabba dit : Voici un thana qui dit que la loi qui oblige le mari de nourrir sa femme est *expressément* mentionnée dans la Bible. C'est le thana de la beraïtha qui le déduit d'un verset biblique [*Exode*, XXI, 10] [5].

---

rabanan peut s'appliquer à une loi biblique; *thakinou rabanan* veut dire alors « les sages l'ont établi du temps de Moïse ou avant lui. »

[1] Les Thossephoth et rabbenou Ascher ajoutent, que la femme ne peut pas dire au mari : je ne veux pas te donner l'usufruit de mes biens et je renonce au droit d'être rachetée.

[2] La dot est ici appelée *khethoubah*, parce qu'elle était inscrite dans l'acte de la khethoubah.

[3] Les Thossephoth l'interprètent autrement. On gardera, disent-ils, les produits et on ne les donnera au mari que quand il n'aura pas de quoi vivre [fol. 47 verso, article *Anouhé*]. Est-ce que la femme est obligée de nourrir son mari?

[4] On peut en conclure à mon avis, que le mari est obligé de racheter sa femme, quand même elle ne possèderait rien.

[5] Les Thossephoth [fol. 48, recto, article rabbi Eliezer] disent avec raison que tous les docteurs admettaient, que la loi qui oblige le mari de nourrir sa femme, est une loi mosaïque; seulement Rabba se rapporte au thana qui cite un verset biblique.

Fol. 48]). Rab Hisda dit, au nom de Mar Oukba : Si quelqu'un devient fou, le *beth dine* [1] prend sur ses biens pour fournir à l'entretien de sa femme, de ses fils et de ses filles, et même de la toilette convenable de la femme. Rab Hiya, fils d'Abin, dit au nom de Rab Houna : Si le mari est à l'étranger et si la femme est morte, le *beth dine* prend sur ses biens pour lui faire un enterrement conforme à la dignité du mari ou de sa femme. Dans le cas où les époux ou leurs familles ne sont pas égaux entre eux en dignité, on suit la règle générale, que la femme monte avec son mari, mais qu'elle ne descend pas avec lui ; par conséquent, on fera pour l'enterrement les frais exigés par la dignité du mari, s'il est supérieur, ou par celle de la femme, si c'est elle qui est supérieure.

MISCHNAH.

La fille est toujours sous la puissance du père [si elle n'a pas atteint la deuxième majorité, appelée *bagrouth*] jusqu'à ce qu'elle entre dans la *houpah*, baldachin nuptial [c'est la variante adoptée par les Thossephots]. Si le père a remis sa fille [fiancée] à ceux que le mari avait envoyé pour la recevoir [afin de la conduire dans la *houpah*], elle est dès ce moment sous la puissance du mari. Mais si le père est allé lui-même avec sa fille, ou s'il a envoyé [les gens de la noce ou ses parents et amis] pour qu'ils accompagnent sa fille et ceux que le mari a envoyés pour la recevoir, la fille reste encore sous la puissance du père ; ce n'est que quand ceux que le père a envoyés pour accompagner sa fille l'ont laissée entre les mains de ceux que le mari lui a envoyés [ce n'est que quand les délégués du père ont pris congé d'elle], qu'elle est dès ce moment sous la puissance du mari.

---

[1] *Beth dine* veut dire maison de justice ; il désignait l'autorité suprême de la ville qui rendait la justice et administrait toutes les affaires publiques.



GHEMARA.

Question. — Le mischnah dit : Elle est *toujours* sous la puissance du père, comme si ce mot devait nous apprendre quelque chose de nouveau. Que veut-elle enseigner par ce mot ?

Réponse. — On lit plus bas [fol. 57, recto] dans la mischnah : On donne à une vierge [fiancée] le temps de 12 mois à partir du moment que son mari [son fiancé] l'a invitée à se préparer... Si le terme est arrivé, quoique le mariage n'ait pas encore eu lieu [par suite d'un empêchement, dit Raschi, venant du côté du mari], elle est nourrie aux frais du mari [elle est donc déjà sous la puissance du mari], et si le mari est un *cohen*, elle peut manger la *theroumah* [la part qu'on donnait aux prêtres et que personne ne devait manger, excepté les prêtres, leurs femmes, leurs enfants et les gens de leur maison ; la fiancée est donc dès ce moment sous la puissance du mari]... Ainsi voulait la mischnah ancienne [1]. Mais les docteurs postérieurs ont décidé, que la femme ne mange de la *théroumah* qu'après être entrée dans la *houpah* [car jusque-là elle doit rester sous la puissance du père, et elle ne doit pas encore manger de la *théroumah*, si son père n'est pas un *cohen*]. Notre mischnah veut donc nous apprendre, qu'on n'adopte pas l'opinion de la mischnah ancienne, mais qu'on doit suivre celle des docteurs postérieurs [2].

---

[1] Il en résulte qu'il y avait une mischnah ancienne avant la nôtre, rédigée par rabbi Joudah le Nassie [V. mon introduction de mon deuxième tome de la *Législation civile*].

[2] Ce passage est instructif par la remarque des Thossephoth. Les Thossephoth demandent [fol. 48, verso, article *leapouké*] : dans quel but la mischnah a-t-elle voulu nous apprendre ici, ce qu'elle nous a déjà appris plus bas [fol. 57, recto] très clairement, en disant « les docteurs postérieurs ont décidé que ?... » Et les Thossephoth répondent, que c'était l'habitude des *thanaim* [les docteurs contemporains et prédécesseurs de la mischnah] d'enseigner en peu de mots ce qu'on savait déjà par d'autres passages. Il est important de connaître cette habitude, parce que très souvent la ghemara demande, pourquoi la mischnah ou la beraïtha ou tel docteur a dit telle chose qu'on savait déjà par un autre passage ? et elle s'efforce souvent de trouver dans la répétition quelque enseignement nouveau.

MISCHNAH.

Fol. 49). Le père ne peut pas être obligé de nourrir sa fille [s'il est pauvre]. [1].

GHEMARA.

La ghemara cite l'opinion de divers docteurs concernant l'obligation de nourrir ses fils et ses filles, et il finit par raconter ce qui a été décidé par le Synhedrin dans la ville d'Ouscha.

On a fait la loi dans la ville d'Ouscha [qui était pendant quel-temps le siège du Synhedrin], que chaque individu soit obligé de nourrir ses fils et ses filles quand ils sont mineurs. Quand on amenait devant Raba un individu qui ne voulait pas nourrir ses enfants, il lui disait : « Veux-tu donc que tes enfants se nourrissent d'aumône ? »

On ne se contente de ces remontrances que quand l'individu est pauvre; mais s'il est riche, on le force de nourrir ses enfants malgré lui.

Rabbi Ylaë dit au nom de Risch Lakesch : on a établi aussi la loi dans la ville d'Ouscha, que si quelqu'un a fait un don de tous ses biens à ses enfants, il conserve lui et sa femme le droit de se nourrir de ses biens.

Question de rabbi Zera ou de rabbi Samuel, fils de Nahameni. —Risch Lakesch avait-il besoin de nous apprendre une chose si simple ? Il y a plus. Si un individu meurt, sa veuve a le droit d'être nourrie des biens que les fils ont reçu en héritage de leur père ; à plus forte raison, quand il est vivant, il peut se nourrir, lui et sa femme, des biens qu'il a donnés à ses fils, car Rabbin a envoyé une lettre [2], dans laquelle il a écrit les lignes suivantes : Si un individu est mort, et s'il a laissé une veuve et une fille, la veuve se nourrit des biens qu'il a laissés [et que sa fille reçoit en héritage]. Si la fille se marie ensuite, la veuve conserve le

---

[1] Le célèbre commentaire du rabbenou Ascher dit que, si les enfants sont encore trop petits [pour s'aider soi-même] tous les docteurs sont d'accord, qu'on peut forcer le père de les nourrir, quand même il serait pauvre.

[2] Il résulte de ce passage, qu'on a écrit des *halakhoth*, lois [voir mon introduction du deuxième tome de ma *Législation civile*].



droit de se nourrir de ces biens. Si la fille meurt [après le mariage, et que le mari hérite d'elle], Rabbi Joudah, le fils de la sœur de Rabbi Jossé, fils de Hanina, dit : Un fait pareil, auquel je n'étais pas étranger, s'était présenté, et les docteurs ont décidé que la veuve conserve toujours son droit de se nourrir de ces biens.

Réponse. — On pourrait croire qu'on favorise une veuve, qui n'a personne pour la nourrir. C'est pourquoi Risch Lakesch a cru devoir nous apprendre que même de son vivant, sa femme et lui-même peuvent se nourrir des biens qu'il a donnés à ses fils.

Question. — Faut-il adopter l'opinion de Risch Lakesch ou non?

Réponse. — On peut tirer une conclusion du fait suivant : Rabbi Hanina et rabbi Jonathan se trouvaient ensemble, et un individu est venu remercier rabbi Jonathan avec beaucoup d'effusion. Rabbi Hanina demanda, quelle était la cause de ces remerciements. Rabbi Jonathan répondit : Cet individu a fait un don de ses biens à ses enfants.

Fol. 50). Et j'ai forcé les enfants de le nourrir. On comprend que rabbi Jonathan les a forcés [et que le père a remercié, ajoute Raschi], si la loi n'était pas favorable au père, et que rabbi Jonathan a forcé les enfants de faire par humanité plus que la loi ne l'exige. Mais si la loi était favorable au père, rabbi Jonathan avait-il besoin de les forcer? [et le père avait-il besoin, ajoute Raschi, de remercier le juge, qui est obligé de juger selon la loi? [1]

---

[1] J'avoue que pour ma part, j'aurais tiré une conclusion contraire de ce fait. Quoiqu'il en soit, ce passage a une autre importance. On voit qu'ici le mot *forcer* indique une *force morale, persuader*, et non pas une force matérielle; c'est aussi l'opinion de Raschi et des Thossephoth. Plus bas [fol. 53, recto] on dit que rab Papa a forcé, c'est-à-dire persuadé le docteur rab Joudah d'entrer, et on emploie le mot *akhaphyéh*. Plus haut [fol. 49, verso], on dit que Rabba a *forcé* [*khaphyéh*, synonyme de *khophin*] un individu riche de donner 400 denars pour les pauvres. Comme on ne peut pas forcer quelqu'un de donner l'aumône, les Thossephoth disent qu'il s'agit d'une *force morale*, de la *persuasion* [Thossephoth fol. 49, verso, article *akhphyéh*]. A propos d'un sacrifice expiatoire qu'un individu ne veut pas apporter au temple, la mischnah emploie l'expression incroyable : on le force [*khophin otho*] jusqu'à

Rabbi Ylaë dit encore, qu'on a établi une autre loi dans la ville d'Ouscha, qu'il ne faut pas donner en aumône plus du 1/5 de sa fortune.

Rab Isaac dit, qu'on a établi dans la ville d'Ouscha un règlement pour l'éducation des enfants, d'après lequel il faut agir avec les petits garçons par la persuasion et par les moyens doux ; la sévérité n'est permise que quand le garçon a atteint l'âge de douze ans.

Rab dit à rab Samuel, fils de Schelath [qui était un instituteur communal] : Si on t'amène un enfant qui n'a pas encore six ans, ne le reçois pas. Mais s'il a déjà l'âge de six ans, accepte-le et bourre-le de la nourriture intellectuelle comme on remplit un bœuf de sa nourriture.

Abayé dit : Ma mère [adoptive] me disait : Un garçon de six ans doit commencer l'étude de la Bible [1] ; à dix ans il commencera à étudier la mischnah. Un garçon de treize ans doit déjà s'imposer le jeûne complet dans les jours de jeûne [à douze ans il ne jeûne que quelques heures], une fille commence les jeûnes à l'âge de douze ans [V. Thossepoth, article *ou-bath* et mon introduction du tome IV de ma *Législation civile du Thalmud*].

Rabbi Jossé, fils de Hanina, dit qu'on a établi dans la ville d'Ouscha la loi que, si une femme a vendu ses biens *melog* [2] du

---

ce qu'il dise qu'il le veut [V. *Traité Erakhin*, perek v]. Cette expression *on le force* désigne donc une *force morale*, la *persuasion*.

[1] La ghemara et les Thossephoth trouvent des contradictions dans certains passages, et ils cherchent à les mettre d'accord entre eux. Je n'ai pas traduit ces discussions, parce que comme on le dit ailleurs, *ein meschibin midibré agada*, ces discussions n'ont pas de raison d'être quand il s'agit des sentences morales de l'*agada*. S'il en était autrement, la ghemara ou les Thossephoth auraient dû faire remarquer, qu'Abayé et Rab sont en contradiction avec la mischnah, d'après laquelle un garçon doit commencer l'étude à l'âge de cinq ans [V. traité *Aboth*, perek v].

[2] Les biens *melog* sont des biens dont le capital appartient à la femme et dont le mari à l'usufruit. La femme peut donc les vendre comme sa propriété. Mais si la femme meurt, le mari est son héritier.

Quant à l'origine du mot *melog*, Buxtorff le met en rapport avec le verbe *moleg*, échauder. Mais je crois qu'il est préférable de le faire dériver des langues classiques. En grec, on a un verbe ἀμέλγειν, traire ; un adjectif

vivant de son mari et qu'elle soit morte après, le mari peut reprendre ces biens.

Remarque. — Pour comprendre ce qui suit, il faut faire remarquer qu'on avait la tradition biblique d'après laquelle, si la femme meurt, le mari est son héritier; si l'homme meurt, tous les enfants mâles ont une partie égale et les filles n'ont rien. Or, une femme riche qui se marie, tout en restant la propriétaire légitime de ses biens pendant toute sa vie, devait craindre pour ses enfants des pertes graves, pour le cas où elle viendrait à mourir avant le mari, car alors c'est le mari qui deviendrait d'abord le propriétaire de ces biens; et s'il meurt laissant des fils et des filles, les dernières n'auront rien. En outre, les fils qu'il aura eus avec cette femme perdront aussi, dans le cas où le mari se serait marié deux fois, car ils n'auront que des parties égales avec leurs frères de l'autre femme qui n'a apporté aucune fortune. Comment remédier à ces inconvénients? La loi mosaïque était formelle, on ne pouvait pas la modifier. Mais toutes les lois d'héritage peuvent être détournées par des testaments ou par des dons faits du vivant du propriétaire. Job a aussi fait hériter ses filles avec ses fils (Job, 42, 15). On a donc eu recours au moyen suivant. Quand une femme avait des biens à elle avant de se marier, pour en

---

ἀμολγος, l'heure où l'on trait, où l'*e* se change en *o*: un substantif ἀμολγεύς ou ἀμόλγιον, le vase dans lequel on trait. Les Romains en ont fait le verbe *mulgeo*, en faisant subir au mot deux changements, savoir : le retranchement de l'*a* initial, et le changement de l'*e* en *u*. Les thalmudistes avaient donc, par les mêmes changements, le mot *mulg* ou *molg* [*u* et *o* se remplaçant souvent], qu'ils devaient prononcer *muleg* ou *moleg*, d'après les principes de la langue hébraïque qui intercale un *e* entre deux consonnes, comme dans *kodesch* de *kodsch*, sainteté. Or, il arrive souvent en hébreu que les voyelles changent de place entre elles, comme dans *yomar*, il dira, pour *yamor*. [Voy. ma Grammaire hébraïque, publiée en allemand chez Brockhaus, à Leipzig, et puis en français, chez Frank, à Paris, 1862.]

On a donc fait *melog* de *moleg*.

On peut aussi admettre que les thalmudistes ont emprunté ce mot directement du verbe grec ἀμέλγειν, en intercalant un *o* entre les consonnes *l* et *g*. On en trouve une analogie dans le nom d'un général du roi Agrippa, qui s'appelait en grec Αἰκουικλός, en latin *Aequiculus* [Jos. vita, 11], ou *Aequicolus* [L. C. §§ 24 et 36], par l'intercallation d'un *o* ou d'un *u* entre les consonnes *l* et *k*, cette dernière étant analogue au *g*.

garantir la succession à ses enfants, elle faisait écrire à son mari une khethoubah *benin dikherin*, par lequel acte ses fils hériteraient de sa dot, et ses filles seraient nourries, quand même il y aurait des fils qui seraient les héritiers. [V. p. 168] [1].

Rab Hamnouna dit : Comme les fils n'héritent [de cette *khethoubath benin dikherin*] que quand il y a des immeubles, les filles ne sont nourries non plus, après la mort du père qui a laissé des fils, que sur les immeubles.

Rab Hiya, fils de Joseph, dit, au contraire, que Rab leur faisait donner la nourriture, quand même il n'y avait que du mobilier.

Question. — On ne sait pas à quoi se rapporte la décision de Rab. Elle peut se rapporter à la nourriture, car Rab Isaac, fils de Joseph, a dit qu'on a fait une loi, d'après laquelle les filles seraient nourries aussi sur les biens mobiliers laissés par leur père; mais cette décision peut se rapporter aussi à la dot que Rab faisait donner aux filles. Car Samuel a dit : Quand un homme meurt sans avoir rien décidé pour la dot de ses filles, on leur donne de son héritage une dot telle qu'il leur aurait donnée s'il était vivant, et même du mobilier; tandis que la nourriture ne pourrait se prendre que sur les immeubles.

Un fait pareil a eu lieu dans la ville de Nahardea, et les filles ont obtenu la nourriture sur le mobilier. Le même fait s'est présenté dans la ville de Poumbeditha, où rab Hana, fils de Bizna, a fait donner la nourriture aux filles sur le mobilier; mais rab Nahman a cassé ce jugement. Rabbi Amé et rabbi Assé ont voulu rendre une décision en faveur des filles dans un fait analogue; mais rabbi Jacob, fils de Idé, leur dit : « Si rabbi Johanan et Risch Lakesch n'avaient pas osé introduire cette innovation, comment voulez-vous le faire ? » Rabbi Elazar voulait rendre aussi une décision en faveur des filles; mais rabbi Simon, fils d'Elyakim, lui dit : Rabbi ! je sais que tu ne le fais pas par justice, mais par pitié; or, il y a à craindre que ta décision n'établisse un précédent pour l'avenir [2].

---

[1] On l'appelait *khethoubath benin dikhrin*, la khethoubah des enfants mâles, parce que c'est par ces mots qu'elle commençait.

[2] Tous ces scrupules tenaient à ce qu'on craignait de faire du tort aux

Un fait pareil s'est présenté devant rab Joseph, et il a voulu faire nourrir les filles avec les dattes récoltées. Mais Abayé lui dit : S'il s'agissait d'un créancier, lui donnerais-tu ces dattes ?

Raschi ajoute, que le créancier n'avait à la mort du débiteur aucun droit sur le mobilier laissé par celui-ci, lequel mobilier appartenait aux orphelins. Or, le créancier a plus de droits que la fille qui demande l'entretien, puisque celui-là peut même élever des prétentions sur les biens vendus après la dette contractée, tandis que celle-ci n'a aucun droit sur les biens vendus.

Fol. 51). — Un frère et une sœur orphelins se sont présentés devant Raba, qui a décidé qu'on donnerait au frère assez de nourriture pour que sa sœur puisse se nourrir avec lui. On lui fit cette objection : N'as-tu pas dit toi-même qu'on ne peut prendre aux héritiers que de l'immeuble et non pas du mobilier, qu'il s'agisse de la nourrriture, ou de la khethoubah, ou de la dot de leurs sœurs ? Mais il a répondu : « Si le frère voulait une domestique pour qu'elle le soignât, la lui refuserait-on ? A plus forte raison, s'il s'agit de sa sœur qui le soignerait comme une autre. »

On lit dans une beraïtha : On peut prendre aux héritiers, soit des immeubles, soit du mobilier, pour la nourriture de la veuve et pour celle des filles ; c'est l'opinion de Rabbi [1]. Babbi Simon, fils d'Elazar, dit : s'il y a des immeubles, on en prend aux fils pour les filles [pour la nourriture et la dot] ; on en prend aussi aux filles [qui se sont emparées de l'héritage] pour les fils, si l'héritage est suffisant pour les nourrir tous, mais on ne le fait pas si l'héritage est insuffisant ; car, dit Raschi, dans ce cas on a établi une loi qu'il faut nourrir les filles avant les fils. Mais s'il n'y a que du mobilier, on prend aux filles pour les fils, et non pas aux fils pour les filles [pour leur nourriture ou pour la dot].

Quoiqu'en général on adopte l'opinion de Rabbi quand il n'a

---

fils orphelins [qui, d'après la loi mosaïque, étaient les seuls héritiers légitimes du mobilier comme des immeubles], si on nourrissait à leurs dépens les filles qui, d'après la Bible, n'y avaient aucun droit.

[1] On désigne par le mot *Rabbi* le rédacteur de la Mischnah, rabbi Joudah le *nassie*.

qu'un seul adversaire [1], dans ce cas il faut adopter celle de Rabbi Simon, fils d'Elazar; car Rabba a établi la loi, qu'on ne peut prendre aux héritiers que des immeubles et non pas du mobilier, soit qu'il s'agisse de la khéthoubah, soit qu'il s'agisse de la nourriture ou de la dot des filles.

MISCHNAH.

Quand même le mari n'a pas donné à sa femme une khethoubah par écrit, elle reçoit deux cents zouzes si elle était en premières noces, et cent zouzes si elle était veuve en l'épousant, car c'est une condition posée par le tribunal. S'il lui a hypothéqué un terrain de la valeur de cent zouzes pour la khethoubah de deux cents, sans avoir ajouté que le reste de ses biens pourrait aussi servir au besoin de garantie, il est néanmoins obligé de lui donner deux cents zouzes, par le même motif que c'est une condition posée par le tribunal. Si elle a été faite prisonnière, il est obligé de la racheter et de la reprendre pour femme, quoiqu'il ne s'y soit pas engagé par écrit, parce que c'est une condition posée par le tribunal, et il ne peut pas même dire : « Voici sa ghet et sa khethoubah, qu'elle se rachète elle-même. » Si elle est blessée, il est obligé de fournir les frais de son traitement ; mais s'il dit : « Voici sa ghet et sa khethoubah, qu'elle se guérisse elle-même », il n'est pas obligé de donner davantage.

GHEMARA.

Question. — Il y a deux questions dans lesquelles rabbi Meyer et rabbi Joudah ne sont pas d'accord. Rabbi Meyer veut que si le mari n'est pas engagé à fournir à sa femme la somme fixée de la khethoubah, c'est comme s'il vivait dans le concubi-

[1] S'il y a plusieurs adversaires, il faut toujours adopter l'opinion de la majorité.

nage; tandis que rabbi Joudah lui permet de se faire donner une quittance par sa femme sur la moitié de la somme. L'autre question se rapporte aux terrains d'un débiteur qui ont été vendus. D'après rabbi Meyer, le créancier n'a de droits sur ces terrains que, si le débiteur les avait engagés expressément par écrit. Rabbi Joudah, au contraire, dit qu'il suffit d'un écrit où celui-ci reconnaît devoir telle somme, car l'engagement de ses terrains est sous-entendu, et si cet engagement n'a pas été mentionné dans l'écrit, c'est évidemment une négligence de l'écrivain. C'est ce qu'il exprime par le principe « *Aharayoth tayuth sopher hou* », l'engagement [c'est-à-dire ce qui concerne l'engagement des terrains non mentionné dans la reconnaissance de la dette] est une faute de l'écrivain. Qui est donc l'auteur de notre mischnah [1]? La première décision que la femme reçoit toujours la somme entière de la khethoubah, sans que le mari s'y soit engagé par écrit, est exactement l'opinion de rabbi Meyer. La seconde, qui concerne l'engagement des biens, semble être l'opinion de rabbi Joudah.

Il faut faire remarquer, en outre, que rabbi Meyer ne fait aucune différence entre la khethoubah et d'autres dettes; car voici ce qu'on lit dans une beraïtha : il y a cinq genres de dettes qui ne peuvent être payées que des biens libres [non vendus].

Ce sont : 1° et 2°, les produits annuels et les améliorations des biens. Il s'agit d'un cas où un homme a vendu un terrain qui ne lui appartenait pas, l'acheteur a fait des frais et il l'a amélioré. Plus tard, vient le propriétaire légitime, et l'acheteur est obligé de lui rendre gratis le terrain qui a été amélioré à ses frais, et aussi ses produits. L'acheteur s'adresse alors à celui qui l'a trompé en lui vendant un terrain qui n'était pas le sien. Il réclame le capital, la valeur des produits de la terre et de l'amélioration du terrain. Si celui qui l'a trompé en lui vendant une propriété étrangère, a vendu son propre terrain à d'autres personnes, cet acheteur ne peut se faire payer de ce terrain vendu que son ca-

[1] Dans la rédaction de la Mischnah, la plupart des décisions qui sont sans nom d'auteur, viennent de rabbi Meyer, mais un grand nombre en sont aussi attribuées à rabbi Akibah et à ses disciples, surtout à rabbi Joudah. Beaucoup de décisions appartiennent cependant à d'autres docteurs.



pital et non pas la valeur des produits ni de l'amélioration. C'est une loi qu'on a établie dans un but social pour ne pas gêner le commerce. Car si le créancier peut se faire payer ses dettes *fixes* des terrains vendus, ce qui cause des dommages aux acheteurs, c'est un peu leur faute; ils auraient pu, avant d'acheter un terrain, s'informer si le vendeur est endetté et quelle est la somme de ses dettes. Mais si on admettait que les créanciers peuvent réclamer sur les terrains vendus, même des dettes dont on ne peut fixer, ni prévoir d'avance la somme à laquelle elles peuvent se monter, on ne voudra plus se risquer à acheter des terrains et à s'exposer à l'obligation de les rendre pour une dette quelconque du vendeur. On a donc établi qu'on ne pourra se faire payer des terrains vendus que le capital d'une dette qui est fixé d'avance, et qu'on ne pourrait pas réclamer des dettes impossibles à apprécier d'avance, comme la valeur des produits de la terre et de son amélioration; l'acheteur ne pourra donc se faire payer cette valeur par le vendeur qui l'a trompé, que si celui-ci a des terrains libres [non vendus].

3° L'engagement qu'un individu a pris de nourrir les enfants de sa femme. Parce que, dit Raschi, c'est encore un engagement dont la valeur ne peut pas être fixée d'avance.

4° Une dette pour laquelle le débiteur n'a pas engagé par écrit ses terrains.

5° La khethoubah pour laquelle le mari n'a pas engagé ses terrains.

Or, cette beraïtha doit évidemment être attribuée à rabbi Meyer, puisque c'est lui qui admet cette opinion d'après laquelle aucun créancier ne peut réclamer le payement de sa dette des terrains vendus, s'il n'a pas expressément stipulé leur engagement par écrit; et on voit dans cette beraïtha que la khethoubah est assimilée aux autres dettes.

Réponse. — Notre mischnah peut s'accorder avec les opinions de rabbi Meyer et de rabbi Joudah. Il est vrai que rabbi Joudah permet au mari de se faire donner par sa femme une quittance, mais la mischnah ne parle pas de quittance; elle dit seulement que le mari doit payer la khethoubah sans avoir rien écrit, mais elle ne dit pas qu'il soit obligé de payer s'il a une quittance.

D'autre part, rabbi Meyer ne veut pas que la khethoubah puisse être payée des terrains vendus, mais la mischnah ne dit pas qu'on la payera de ces terrains; on peut l'interpréter de telle sorte qu'elle oblige à payer des terrains libres.

Fol. 52). On lit dans une beraïtha : la veuve a le droit de se faire nourrir des biens des héritiers [des biens dont ils ont hérité de son mari]. Si elle est malade, son traitement médical est comme la nourriture. Rabban Simon, fils de Gamaliel, fait une distinction : si le traitement médical a quelque chose de fixe, elle le prendra de sa khethoubah, mais s'il n'a rien de fixe, elle le prendra des biens de l'héritage comme sa nourriture. Cela veut dire que, si elle est ordinairement malade, elle se traitera aux frais de l'héritage, car les médicaments habituels sont comme les aliments, mais s'il s'agit d'une maladie accidentelle et imprévue, elle doit prendre le traitement de sa khethoubah.

MISCHNAH.

On écrit dans la khethoubah : « Les enfants mâles que tu auras de moi hériteront [si tu meurs avant moi] de ta khethoubah, en sus de leur part avec leurs frères [mes enfants d'une autre femme]. « Si le mari ne l'a pas écrit dans la khethoubah, l'engagement existe néanmoins, puisque c'est une condition posée par le tribunal. On écrit aussi : « Les filles que tu auras de moi resteront dans ma maison [après ma mort] et elles seront nourries de mes biens jusqu'à ce qu'elles se soient mariées. » Si cette clause n'a pas été écrite dans la khethoubah, l'engagement existe néanmoins, puisque c'est une condition posée par le tribunal. On écrit enfin : « Tu resteras dans ma maison, et tu seras nourrie de mes biens tout le temps que tu resteras veuve. » Si on ne l'a pas écrit dans la Khethoubah, l'engagement existe néanmoins, c'est une condition posée par le tribunal. C'est ainsi qu'écrivaient les habitants de Jérusalem et aussi ceux de la Galilée. Les

habitants de la Judée écrivaient : « Tu resteras dans ma maison et tu seras nourrie de mes biens, jusqu'à ce que mes héritiers veuillent te donner ta khethoubah » ; ainsi, quand les héritiers le voulaient, ils lui donnaient sa khethoubah, et ils n'étaient plus obligés de la garder.

GHEMARA.

Rabbi Johanan dit au nom de rabbi Simon, fils de Johai : on a établi la loi de la *khethoubath benin dikherin* [1], pour que les hommes soient plus disposés à donner une dot à leurs filles, puisque ce sont les enfants de leurs filles qui en hériteront. Jusqu'à quelle somme la dot doit-elle monter? Abayé et Rabba disent tous les deux : jusqu'au dizième des biens. Pourquoi a-t-on exclu les filles de l'héritage de cette khethoubah? C'est parce qu'on l'a assimilé à un héritage ordinaire, d'où les filles sont exclues d'après la loi de Moïse. S'il n'y a pas de fils, pourquoi les filles n'héritent-elles pas de cette khethoubah? C'est parce que les docteurs n'ont pas fait de distinction [2]. Les enfants n'ont droit à cet héritage que quand le père a laissé des immeubles, mais ils ne pourront pas le prendre du mobilier, parce qu'on l'a assimilé à la khethoubah, qui ne se paye que sur les immeubles. D'après cette loi, s'il y a des héritiers de deux femmes, les enfants de chaque femme prendront la khethoubah de leur mère. Si les deux khethouboth ne sont pas égales [quand une femme avait une dot plus forte que l'autre], ou bien s'il y a un fils d'une femme et deux de l'autre, il n'y aura pas de partage égal entre les deux frères, ce qui serait contraire à la loi de Moïse. Il faut donc qu'après que tous les enfants auront pris l'héritage de leurs mères, il reste quelque chose de la valeur au moins d'un *denar*, qui pourrait être partagé entre tous d'après

[1] V. l'explication du mot, p. 163 et 168.

[2] Quoiqu'il y ait dans le texte « *lo ploug rabanan,* » nos sages n'ont pas fait de différence, le véritable sens en est, que l'*usage* n'a pas fait de distinction; d'où on peut conclure que l'*usage* avait une grande influence sur les décisions des docteurs. Sans l'influence de l'usage, les docteurs n'avaient aucun motif pour ne pas faire la distinction.



la loi de Moïse. Autrement, aucun des enfants ne pourra réclamer la khethoubah de sa mère, car on ne peut agir contrairement à la loi biblique.

Fol. 53). Rab Yemar le vieux demanda à rab Nahaman : si la femme a vendu sa khethoubah à son mari, ses enfants auront-ils encore droit à l'héritage de sa dot ou non? Ce doute peut se rapporter aussi au cas où elle a fait don de sa khethoubah à son mari.

Rabba dit : je suis certain que si la femme a vendu sa khethoubah à un étranger, les enfants pourront hériter de sa dot, puisqu'elle n'a pas renoncé aux droits des enfants, elle a seulement vendu sa khethoubah, parce qu'elle a eu besoin d'argent. Je sais également que, si la femme a renoncé à sa khethoubah en faveur de son mari, les enfants n'hériteront plus de sa dot [puisque la dot fait partie de la khethoubah]. Mais je ne sais pas, quand elle a vendu la khethoubab à son mari, s'il faut assimiler ce cas à celui où elle l'a vendue à un étranger, ou bien s'il faut l'assimiler à celui où elle a renoncé à la khethoubah en faveur du mari. Plus tard, Rabba s'est décidé à assimiler le cas de vente au mari au cas où elle l'a vendue à un étranger.

Rabin, fils de Hanina, dit à rab Hisda au nom de Rabbi Elazar : si la femme a renoncé à sa khethoubah en faveur de son mari, elle a perdu le droit à la nourriture [pendant son veuvage, puisque l'obligation des héritiers de la nourrir est une des clauses de la khethoubah]. Mais rab Hisda lui répondit : « Si tu ne m'avais pas dit cela au nom d'un grand homme, je t'aurais rappelé le passage des *Proverbes* : « Le mal ne partira point de la maison de celui qui rend le mal pour le bien. » [*Proverbes*, XVII, 13].

On lit dans une beraïtha : si la fiancée est morte avant le mariage, le fiancé n'hérite pas de ses biens; si c'est le fiancé qui est mort, elle peut réclamer sa khethoubah.

Il est dit dans notre mischnab, qu'on écrit dans la khethoubah : « Les filles que tu auras de moi resteront dans ma maison [après ma mort] et elles seront nourries de mes biens jusqu'à ce qu'elles se soient mariées. » Levi avait une autre variante et il écrit dans

sa beraïtha [1] : « Jusqu'à ce qu'elles arrivent à la deuxième majorité appelée bagrouth, ou jusqu'à ce que le terme de leur mariage soit arrivé.

Raschi cite la mischnah [folio 57] où il est dit, que les filles ont un délai d'une année à partir du jour que le fiancé les a engagées à se préparer ; c'est là le terme dont parle Lévi.

On lit dans une beraïtha : jusqu'à quand la fille peut-elle être nourrie des biens de ses frères héritiers? Jusqu'à ce qu'elle se soit fiancée [c'est l'opinion des docteurs] ; mais au nom de rabbi Elazar on dit : jusqu'à ce qu'elle devienne *bagroth*. Rab Joseph avait une beraïtha où il lisait : jusqu'à ce qu'elles soient engagées dans le lien matrimonial. Mais on ne sait pas si cette expression [havayah, engagement] veut dire le mariage ou les fiançailles.

Rab Hisda demanda à rab Joseph : sais-tu ce que pense rab Joudah sur cette question de savoir, si la fille, après s'être fiancée, peut réclamer ou non sa nourriture de ses frères héritiers?

Rab Joseph lui répondit : je n'ai rien entendu de rab Joudah, mais il me semble qu'elle doit y renoncer, car le fiancé ne la laissera pas s'humilier par la mendicité pour sa nourriture.

On a, dit Raschi, obligé les frères héritiers de nourrir leurs sœurs, afin que celles-ci ne soient pas obligées de s'humilier en ayant recours à la mendicité, mais, si elle est fiancée, cette éventualité n'est plus à craindre. Quoique le fiancé ne soit pas obligé de nourrir sa fiancée avant le mariage, il ne la laissera pas mendier.

Mais rab Hisda lui dit : si tu n'as rien entendu de rab Joudah, il me semble, au contraire, qu'elle a le droit de réclamer sa nourriture de l'héritage paternel, car son fiancé ne la connaît pas encore assez pour dépenser de l'argent pour elle.

Fol. 54). Nous lisons dans notre mischnah qu'on écrit dans la khethoubah : « Tu resteras dans ma maison, et tu seras nourrie de mes biens tout le temps que tu resteras veuve. » Rab Nahaman dit, au nom de Samuel, si on a demandé la veuve en mariage, et qu'elle ait accepté la demande, elle n'a plus droit à la

[1] Raschi ajoute que Lévi a rédigé des beraïthoth en six sedarim [divisions], comme rabbi Hiya et rabbi Oschiya.

nourriture. Il en résulte que si elle n'a pas accepté la demande, elle peut encore réclamer sa nourriture. Rab Anan dit : il m'a été expliqué par Mar Samuel qu'il faut prendre en considération le motif de son refus; si elle refuse le prétendant à cause du défunt, elle aura droit à la nourriture, mais si elle refuse seulement à cause du prétendant qui ne lui convient pas, elle a perdu le droit à la nourriture.

Rab Joudah dit au nom de Samuel : si elle réclame sa khethoubah, elle a perdu son droit à la nourriture; mais il faut que la réclamation ait été faite devant le tribunal.

On lit dans une beraïtha : si elle a vendu sa khethoubah, ou si elle l'a engagée, ou si elle en a fait l'objet d'une hypothèque à son créancier, elle a perdu son droit à la nourriture.

Rab dit que, si la veuve se fait payer la khethoubah, on lui retranche la valeur de ses vêtements, Samuel n'est pas de cet avis. Mais rab Nahaman adopte l'opinion de Rab; car, dit-il, son mari lui a donné ces vêtements, pour qu'elle les mette devant lui, mais non pas pour qu'elle les emporte avec elle [1].

---

[1] Il s'agit évidemment de ces bijoux rares, que le mari lui a achetés pour qu'elle s'en pare devant lui ou à certaines occasions. Car les vêtements ordinaires, ou même les objets de luxe auxquels elle est habituée, et dont elle a besoin pour s'habiller conformément à sa position sociale, lui appartiennent et on ne peut pas lui en retrancher la valeur. Car, on a dit plus haut que, même pour l'enterrement de la femme il faut faire les frais et la pompe exigés par la dignité du mari, si sa position sociale est supérieure à celle de la femme, ou bien on les fera selon la dignité de la femme, si c'est elle qui est supérieure à son mari; on suit la règle générale, que la femme monte avec son mari, mais qu'elle ne descend pas avec lui [V. p. 157]. Plus bas [fol. 103, recto], on dit que si la veuve a le droit de loger dans les appartements de luxe dans lesquels elle logeait du vivant de son mari, elle peut continuer à se servir des mêmes esclaves, des mêmes lits somptueux, et des mêmes objets d'argent et d'or, desquels elle s'était servi avant la mort de son mari. Tout cela ne peut certainement pas lui être retranché de la khethoubah; à plus forte raison ne pourra-t-on pas lui retrancher la valeur de ses vêtements. On ne peut pas dire à la femme qui a le droit de vivre et même d'être enterrée comme une princesse, de s'habiller comme une mendiante. La décision de Rab et de rab Nahaman ne peut donc avoir d'autre explication que celle que je viens d'en donner.

Le fait que la ghemara raconte comme exemple pour la décision de Rab,

Remarque. — La ghemara parle aussi d'un *lakit*, un individu, dit Raschi, qu'on louait, qu'on logeait et qu'on habillait, pour le faire travailler, et les docteurs ne sont pas d'accord sur la question de savoir, si en quittant la maison, cet individu peut emporter les vêtements qu'on lui a donnés. Mais c'est une question que chaque docteur a décidée conformément à l'usage de son pays et de son époque, et dont on ne peut tirer aucune conclusion sur d'autres pays, ni sur d'autres époques.

---

confirme mon explication. Voici le fait : Une veuve de la famille du fils d'Alyaschib réclama la khethoubah des héritiers de son mari. Quand elle alla au tribunal, on lui dit qu'il est convenable de s'habiller avec tous les habits qu'elle possède et de mettre sur elle tout ce qu'elle peut mettre [ce n'étaient donc pas des vêtements ordinaires, ni même des objets de luxe habituels, puisqu'elle n'a pas du tout pensé en user pour aller au tribunal, et qu'elle ne l'a fait que sur le conseil d'autres personnes]. C'est la valeur de ces choses que Rabbina, son juge, a dit de retrancher de sa khethoubah, en s'appuyant sur la décision de Rab.

PEREK V

MISCHNAH.

Quoiqu'on ait établi une khethoubah fixe pour une vierge, 200 zouzes, et pour une veuve qui se marie 100 zouzes, si l'on veut, on peut l'augmenter même jusqu'à 100 manah [une manah est 100 zouzes], et si l'homme meurt ensuite ou s'il répudie sa femme, que ce soit après le mariage, que ce soit après les fiançailles et avant le mariage, la femme peut réclamer toute la somme indiquée dans sa khethoubah. Rabbi Elazar, fils de Azaryah, dit: S'il est mort ou s'il l'a répudiée après le mariage, elle a toute la somme inscrite dans sa khethoubah, mais avant le mariage, quoique après les fiançailles, elle n'a que la somme obligatoire de 200 zouzes pour une vierge, et de 100 zouzes pour une veuve qui se marie; car si le mari a augmenté sa khethoubah, c'était en vue du mariage. Rabbi Joudah dit que la somme obligatoire de la khethoubah peut être diminuée, si la femme veut donner à son mari un reçu pour la moitié de la somme. Rabbi Meyer dit, au contraire, que si la khethoubah est diminuée de la somme fixée, l'union est un concubinage.

GHEMARA.

On peut conclure des termes de la mischnah, que la somme que le mari ajoute en faveur de sa femme est considérée comme

faisant partie de la khethoubah, ce qui confirme l'opinion de rabbi Aebo, qui a dit au nom de rabbi Yanaï que toutes les clauses de la khethoubah [V. plus haut p. 168. Mischnah la khethoubah *benin dikherin*], la nourriture des filles et de la veuve, sont considérées comme faisant partie de la khethoubah.

Question. — Quelle différence y a-t-il, si on les considère comme faisant partie de la khethoubah ou comme un engagement à part ?

Réponse. — Voici les différences :

a. Si la femme a vendu sa khethoubah, ou si elle y a renoncé, la vente ou l'acte de renonciation se rapporte non seulement à la somme fixée par la loi, mais aussi à tout ce qui est écrit dans la khethoubah.

b. La mischnah dit [V. fol. 72] que si la femme manque à ses devoirs [il y a une discussion sur la question de savoir quels sont ses devoirs, dans tous les cas il ne s'agit pas d'adultère], on lui diminue peu à peu sa khethoubah. Or, cette diminution se fera aussi de la somme que le mari a ajoutée dans la khethoubah.

c. Une autre mischnah [folio 87] dit que, si le mari [qui a répudié sa femme] prétend qu'il a déjà payé toute la khethoubah, et si la femme dit qu'elle n'en a reçu qu'une partie, elle ne peut se faire payer qu'après avoir prêté serment qu'elle dit la vérité. Cette décision de la mischnah sera donc applicable aussi à la somme que le mari a ajoutée dans la khethoubah.

d. Si une veuve réclame sa khethoubah devant le tribunal, elle a perdu son droit d'être nourrie des biens de l'héritage. Si donc elle ne réclame que ce que son mari lui aura ajouté dans la khethoubah, elle perdra également le droit à sa nourriture.

e. La femme perd sa khethoubah, si elle fait certains actes [énumérés fol. 72] contraires à la loi de Moïse ou du Judaïsme. Dans ce cas, elle perdra aussi ce que le mari a ajouté dans la khethoubah.

Fol. 55). *f.* Il est dit [traité Bekhoroth, folio 51], que la veuve ne peut se faire payer sa khethoubah que des biens tels que le défunt les a laissés; si ces biens n'avaient pas à la mort une valeur suffisante pour payer toute la khethoubah et qu'ils se fussent améliorés depuis, de manière à augmenter de valeur, elle



ne pourrait pas se faire payer de ce surplus. Il en sera donc de même de tout ce qui est inscrit dans la khethoubah.

g. Dans tous les cas où la femme est obligée de prêter serment pour se faire payer la khethoubah, elle sera soumise à la même obligation pour tout ce qui y est inscrit.

h. D'après la loi mosaïque, il y a, pour toutes les dettes, prescription dans l'année de Schemitah. Mais les docteurs ont fait une exception pour la khethoubah. Cette exception sera admise aussi pour tout ce qui y est inscrit.

i. Si quelqu'un a laissé dans son testament tous ses biens à ses enfants, en destinant un terrain quelconque à sa femme [probablement avec son consentement], elle a perdu sa khethoubah [c'est-à-dire que si le terrain a moins de valeur que la khethoubah, elle ne peut pas réclamer le reste]. Il en sera de même de tout ce qui est inscrit dans la khethoubah.

k. La khethoubah ne peut pas se payer sur le mobilier. Quant aux immeubles, on a divisé les terrains en trois classes, savoir les meilleurs, les moyens et les pires [1], pour le cas de saisie pour dettes. Certains demandeurs ont le droit de choisir les meilleurs, d'autres seulement les moyens, et d'autres encore la dernière classe. Or, la khethoubah doit se payer des terrains de la dernière classe. Il en sera de même de tout ce qui y est inscrit.

l. Il est dit dans la mischnah [folio 104] que, si la veuve reste dans la maison de son mari avec les héritiers, il n'y a pas de prescription pour sa khethoubah, elle peut la réclamer quand elle veut; mais si elle est retournée chez son père, en ne recevant aucune nourriture des héritiers, il y a prescription au bout de vingt-cinq ans. Il en sera de même de tout ce qui est inscrit dans la khethoubah.

m. La mischnah a dit plus haut [p. 168], qu'il y a une clause dans la khethoubah : « Les enfants mâles que tu auras de moi hériteront [si la femme meurt d'abord et le mari plus tard] de la khethoubah, en plus de la part qu'ils auront comme leurs frères » [d'une autre femme]. Ses fils hériteront donc aussi de tout ce que leur père aura ajouté dans la khethoubah de leur mère.

---

[1] *Edyoth*, les meilleurs; *benonoth*, les moyens; *zibouryoth*, les pires.

La *khethoubath benin dikherin*, c'est-à-dire la clause concernant les fils qui doivent hériter de la khethoubah de leur mère, peut être payée des biens libres, et non pas des biens vendus ou engagés.

Si le défunt a destiné pour sa femme du mobilier et que ce mobilier existe, elle peut s'en faire payer sa khethoubah sans serment. On a, dit Raschi, établi qu'une veuve ne pourra pas se faire payer des biens des orphelins sans serment, parce qu'on pense que le défunt a pu lui donner des valeurs pour sa khethoubah; mais si le mari lui a destiné les valeurs qu'on sait, on ne peut pas admettre qu'il en aurait donné encore d'autres en secret.

Si le mobilier que le mari lui a destiné n'existe plus, elle peut se faire payer des autres biens sans prêter serment.

S'il lui a destiné un terrain comme hypothèque, en le limitant de tous les côtés, elle peut s'en faire payer sans serment. Il en est de même, si le terrain n'a été limité que d'un côté.

On vient de lire dans notre mischnah que, si une femme devient veuve ou divorcée après les fiançailles et avant le mariage, elle peut d'après les collègues de rabbi Elazar, fils d'Azaryah réclamer *toute* la somme indiquée dans sa khethoubah, mais que d'après rabbi Elazar fils d'Azaryah elle ne peut réclamer que la somme obligatoire ; car rabbi Elazar admet que ce que le mari a ajouté dans la khethoubah, n'a été fait qu'en vue du mariage. Rab et rabbi Nathan sont en désaccord entre eux sous ce rapport; car l'un d'eux adopte l'opinion de rabbi Elazar fils d'Azaryah, et l'autre ne l'admet pas.

C'est rabbi Nathan, qui a dû adopter l'opinion de rabbi Elazar fils d'Azaryah, que la femme devenue veuve avant le mariage ne peut pas réclamer ce que le mari a ajouté dans la khethoubah. Car il admet qu'il faut apprécier les circonstances; or, les circonstances dans lesquelles le mari a ajouté certaines choses dans la khethoubah en faveur de sa femme, ne laissent pas de doute, qu'il ne l'a fait qu'en vue du mariage, c'est-à-dire qu'il lui a promis certaine chose à la condition qu'elle se mariera avec lui, et il ne lui aurait rien promis, s'il avait su qu'il serait mort avant le mariage. Rabbi Nathan admet donc, que le don fait par le mari à la femme dans la khethoubah n'est valable qu'à la condition qu'elle

se marie avec lui, condition qui n'est pas expressément indiquée dans la khethoubah, mais qui résulte de l'appréciation des circonstances [*oumdene*]. Car nous savons que dans une autre occasion rabbi Nathan s'est dirigé d'après l'*oumdene*, l'appprécia-tion des circonstances. Voici cette occasion : On sait que, si un époux dit à d'autres individus : *écrivez* une lettre de divorce pour ma femme, ces individus peuvent l'écrire, mais ils n'ont pas le droit de la remettre à la femme, à moins que l'époux n'ait dit expressément : *donnez* cette lettre à ma femme. Rabbi Simon Schezoury dit que, si le mari est près de mourir, il suffit qu'il ait dit : *écrivez* la lettre de divorce, et les personnes auxquelles il s'est adressé peuvent l'écrire et la *donner* à la femme, quoique le mari n'ait pas dit expressément : *donnez-la* à ma femme, car il faut apprécier les circonstances ; quand on est près de mourir on ne demande pas à d'autres individus d'écrire une lettre de divorce, si on ne veut pas qu'ils la donnent tout de suite à la femme. Or, rabbi Nathan a dit qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Simon Schezoury.

Question. — On vient de dire, que c'est rabbi Nathan qui admet qu'il faut apprécier les circonstances. Est-ce que Rab ne l'admet pas ? Rab admet également qu'il faut apprécier les circonstances [*oumdene*], ce qu'on peut conclure de la sentence qu'il a prononcée à l'occasion suivante : On sait qu'il y a des différences entre une donation entre vifs et un testament. Si Rouben fait à Simon une donation *entre vifs*, il faut que Simon fasse l'acquisition d'après les modes établis pour l'acquisition légale d'un objet, par exemple le *kinyan*, la *meschikhah*, etc. Si c'est un testament, il est inutile de recourir à un mode quelconque d'acquisition ; Rouben qui fait le testament pour Simon, n'a qu'à manifester sa *volonté*, et cette volonté doit être réalisée à la lettre ; seulement Rouben met au commencement du testament la *formule* consacrée « étant malade et couché au lit », etc., et cette formule donne à l'acte le caractère d'un testament. D'autre part, un testament devient nul, si le malade guérit et qu'il l'annule ; tandis qu'une donation entre vifs, où Simon a fait l'acquisition de l'objet donné selon les modes établis par la loi, ne peut pas être annulée par Rouben après sa guérison. Si Roubne

écrit un acte de donation pour Simon, s'il fait cet acte comme un acte de donation d'un malade [*mathanath schekhib mera*], c'est-à-dire il lui donne l'appparence d'un testament [en le commençant par la *formule* sus-mentionnée] et s'il écrit dans l'acte que la donation s'est faite d'après les modes d'acquisition établis par la loi, par exemple par un *kinyan*, dans ce cas les disciples de Rab disent au nom de Rab, qu'il faut admettre que Rouben a voulu faire un acte, qui ait à la fois la valeur d'une donation entre vifs et celle d'un testament. Ayant écrit dans l'acte que la donation s'est faite par un *kinyan* [ou par un autre mode légal d'acquisition], il a évidemment voulu donner à l'acte la valeur d'une donation entre vifs [car pour un testament les modes d'acquisition établis par la loi sont inutiles], par conséquent il ne peut pas annuler l'acte, s'il guérit. Ayant commencé l'acte par la formule sus-mentionnée, il a voulu lui donner aussi la force d'un testament, de sorte que s'il meurt, Simon peut réclamer *tout* ce dont Rouben lui a fait un don, même les choses qu'il n'a pu acquérir par aucun des modes ordinaires établis par la loi, par exemple, si Rouben a inscrit dans cet acte que la dette que Levi lui devait soit payée à Simon. Samuel a dit à cette occasion : je ne sais pas, comment il faut considérer cet acte. Il est possible, dit Samuel, que Rouben a insisté sur les modes d'acquisition établis par la loi, pour que l'acte n'ait pas du tout le caractère d'un testament, mais celui d'une donation entre vifs; en d'autres termes pour que le don ne devienne pas irrévocable par la *volonté* d'un moribond, mais par l'*acte* [c'est-à-dire, d'après Raschi, par le *kinyan* mentionné dans l'acte]; or, *il n'y a pas d'acte après la mort*, c'est-à-dire l'acte, le *kinyan*, le *meschikhah* et tout autre mode d'acquisition établi par la loi, doit avoir son effet au moment qu'il est employé, par exemple, Rouben peut dire à Simon : prends en mains cet acte de vente pour que tu acquières dans ce *moment même* le champ que je te vends, mais il ne peut pas dire : prends cet acte tout de suite, pour que tu acquières le champ demain, après 30 jours ou après ma mort [V. Thossephoth article *Ve-ein*]; dans ce cas l'action de prendre l'acte par la main n'a aucune valeur, parce que Simon, au moment de prendre l'acte, n'a pas acquis le champ, puisque Rouben n'a pas

voulu qu'il l'acquière dans ce moment-ci. Par conséquent d'après Samuel, si Rouben meurt, Simon ne peut rien réclamer; l'acte et le *kinyan* qu'on a fait du vivant de Rouben n'ont aucune valeur, car Rouben, en écrivant la formule sus-mentionnée, a voulu indiquer par cette formule [non pas que l'acte ait la force d'un testament, mais] que l'objet donné ne soit acquis à Simon qu'après sa mort, et non pas au moment même quand il a employé le mode d'acquisition établi par la loi.

Il en résulte que Rab admet, comme rabbi Nathan, qu'il faut apprécier les circonstances : autrement Rab aurait dû considérer l'acte de Rouben uniquement comme un acte de donation entre vifs [puisque Rouben a insisté sur le *kinyan* ou un autre mode légal d'acquisition], et n'ayant aucun carractère d'un testament malgré la formulle sus-mentionnée. Si Rab donne à l'acte le caractère d'un testament, c'est parce qu'il apprécie les circonstances dans lesquelles l'acte a été fait.

Fol. 56). *Réponse.* — Rab et rabbi Nathan admettent tous les deux l'opinion qu'il faut apprécier les circonstances. Celui d'entre eux qui adopte l'opinion de rabbi Elazar fils d'Azaryah, pense avec raison qu'il faut apprécier les circonstances dans lesquelles le mari a fait le don à sa femme dans sa khethoubah, et ces circonstances indiquent qu'il l'a fait dans l'espoir de se marier avec elle. Celui d'entre eux qui n'adopte pas l'opinion de rabbi Elazar fils d'Azaryah, pense, au contraire, que les circonstances n'indiquent pas du tout qu'il n'a fait le don qu'en vue du mariage ; il a pu le faire uniquement par amitié pour elle et pour lui plaire, et ce but, il l'a atteint, quoiqu'il soit mort avant le mariage.

La ghemara se décide pour l'opinion de rabbi Elazar fils d'Azaryah, que la femme n'a droit à ce que le mari avait ajouté dans la khethoubah qu'après le mariage, et non pas après les fiançailles.

La ghemara décide qu'aussitôt que la fiancée est entrée dans la *houpah*, elle est considérée comme une véritable épouse, et elle a droit à tout ce que le mari a ajouté dans la khethoubah en faveur d'elle.

Question. — Rabbi Joudah dit dans notre mischnah, que la somme obligatoire de la khethoubah peut être diminuée, si la

femme veut donner à son mari une quittance pour la moitié de la somme. Est-ce que d'après rabbi Joudah on écrit des quittances? On lit dans une mischbah : si le débiteur paye une partie de sa dette, rabbi Joudah dit : On doit rendre au débiteur l'acte [pour qu'il le déchire], et celui-ci donnera en échange au créancier un autre acte sur le reste de la dette. Rabbi Jossé dit : Le créancier garde l'acte, mais il donne au débiteur une quittance sur la somme qu'il a reçue.

Réponse. — Rabbi Jérémie répondit : rabbi Joudah veut dire dans notre mischnah, que la femme écrit le reçu dans l'acte même de la khethoubah [c'est comme si le créancier écrivait le reçu d'une partie de la dette dans l'acte de prêt]. Abayé donne une autre réponse : rabbi Joudah ne veut pas que le débiteur se contente d'un reçu sur une partie de la dette, car il peut perdre le reçu, et le créancier pourrait présenter l'acte de prêt pour se faire payer la dette entière. Il n'en est pas ainsi dans notre mischnah. Le mari [qui est le débiteur de la femme] n'a rien donné à la femme; c'est elle qui renonce en sa faveur à la moitié de la khethoubah, et elle veut lui donner une quittance. Dans ce cas rabbi Joudah admet la quittance; si le mari la conserve, tant mieux; s'il la perd, c'est sa faute.

Autre question. — Rabbi Joudah dit dans notre mischnah, que la femme donne à son mari une *quittance par écrit* sur la moitié de la khethoubah. Il en résulte que si, en l'épousant, ils font entre eux la convention verbale, qu'elle n'aurait droit qu'à la moitié de la khethoubah, la convention est nulle, car elle est contraire à la loi qui veut que la femme ait droit sur la khethoubah entière. Ailleurs rabbi Joudah dit qu'une convention faite contrairement à la loi est valable, s'il s'agit d'une affaire pécuniaire. Car on lit dans une beraïtha : si un homme dit à une femme : *harei ath mekoudescheth li* [la formule consacrée, qui veut dire : tu seras ma femme] à la condition que tu renonces à la nourriture, à l'habillement et à la cohabitation, elle devient sa femme, et la condition est nulle; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Joudah dit : la condition est valable pour les affaires pécuniaires [la nourriture et l'habillement].

Réponse. — Rabbi Joudah pense que la khethoubah est d'in-

stitution rabbinique [tandis que la nourriture et l'habillement est d'institution biblique], et les docteurs ont [souvent] cherché à consolider les lois rabbiniques plus que les lois bibliques [qui avaient moins besoin d'être consolidées].

Autre question. — La loi qui accorde au mari l'usufruit des biens de sa femme, est une loi rabbinique; cependant les docteurs n'ont pas cherché à la consolider de cette façon, puisqu'ils ont permis d'annuler cette loi par une convention faite entre les époux; car on lit dans une mischnah : Rabbi Joudah dit : si le mari fait une convention avec sa femme qu'il n'ait aucun droit sur les produits des champs qu'elle possède, il n'aura pas ces produits; mais il aura les produits des produits [par exemple, si on vend le blé du champ qu'elle possède, et qu'on achète avec ce blé un autre champ, le mari aura droit aux produits de ce champ], à moins que la convention ne porte qu'il n'ait aucun droit sur les produits, ni sur les produits des produits.

Réponse. — Abayé répondit : la khethoubah est une loi générale, *toutes* les femmes ont une khethoubah; rabbi Joudah a donc voulu consolider cette loi générale, pour qu'on ne puisse pas l'annuler par des conditions verbales [mais on ne pouvait pas annuler les quittances que les femmes veulent donner aux maris]; mais la loi de l'usufruit n'est pas une loi générale, toutes les femmes n'ont pas de biens *melog* dont le mari aurait l'usufruit, et on n'a pas cru nécessaire de consolider une loi pareille.

Autre question. — Rabbi Meyer dit dans notre mischnah que, si la khethoubah est diminuée de la somme légale, l'union est un concubinage. Il résulte des paroles de rabbi Meyer que, si le mari fait une convention avec la femme qu'elle n'ait droit qu'à une partie de la khethoubah, la convention est nulle et elle a droit sur la khethoubah entière; mais comme elle n'a pas alors de confiance absolue qu'elle aura la khethoubah entière, la cohabitation est défendue. Rabbi Meyer serait alors en contradiction avec lui-même. Car nous savons que rabbi Meyer annule seulement les conditions qui sont contraires à une loi biblique, mais non pas celles qui sont contraires à une loi rabbinique.

Réponse. — Rabbi Meyer pense que la khethoubah est d'institution biblique [1].

On lit dans une beraïtha : rabbi Meyer dit : si le mari diminue la quantité légale de la khethoubah de sa femme, l'union est un concubinage. Rabbi Jossé permet de la diminuer [si la femme consent]. Rabbi Joudah dit, que la femme peut donner au mari une quittance sur la moitié de la khethoubah.

Question. — Rabbi Jossé qui permet ici de diminuer la quantité légale de la khethoubah, est en contradiction avec lui-même. Car on lit ailleurs : [ce qui garantissait aux femmes le recouvrement de leur khethoubah dans le cas de divorce ou de veuvage, comme aux créanciers le payement de leurs dettes, c'était uniquement les immeubles des maris ou des débiteurs ; il arrivait même souvent, que les maris destinaient aux femmes, comme les débiteurs aux créanciers. certain immeuble comme hypothèque pour garantie de ce qu'ils leur devaient, mais] il ne faut pas destiner du mobilier comme garantie pour la khethoubah, car le mobilier peut se perdre ou diminuer de valeur [2]. Cela s'applique au cas [selon la correction de la ghemara], où le mari ne s'engage pas à payer la khethoubah de ses biens, si ce mobilier se perd ; mais le mari peut destiner du mobilier comme garantie de la khethoubah, s'il s'engage à dédommager la femme en cas de perte. Rabbi Jossé dit que cet engagement n'est pas suffisant, car le mobilier peut diminuer de valeur.

---

[1] Le texte dit *Mideoraitha* qui signifie probablement *traditionnelle*, que la tradition remonte ou non jusqu'à Moïse [V. ma *Législation criminelle*, p. 221],

[2] J'ai traduit selon le sens, bien indiqué par Raschi. Mais il est bon de faire remarquer l'expression du texte *mipene thikoun haolam*, pour la conservation du monde [juif], comme si l'ordre social de la nation aurait été en danger, si on le permettait, parce que de cette manière les divorces pourraient devenir fréquents, ce que les docteurs considéraient comme un malheur public. Plus bas [fol. 82, verso] une beraïtha raconte que jadis on remettait [avant le mariage] des objets de la valeur de la khethoubah chez le père de la femme ou chez celui du mari ; mais à la moindre querelle les maris n'hésitaient pas de divorcer avec leurs femmes, en leur donnant ces objets dont ils ne pouvaient faire aucun usage. Pour remédier à ce mal, Simon, fils de Schatah a aboli cet usage, et il a fait garantir aux femmes leur khethoubah par les immeubles des maris.

Réponse. — Rabbi Jossé permet à la femme de renoncer volontairement à une partie de la khethoubah, mais ne permet pas au mari de causer à la femme des pertes qu'elle n'a pas consenti à subir.

La sœur de Ramé, fils de Hama, a épousé rab Avya.

Fol. 57). Elle a perdu l'acte de sa khethoubah. Elle s'est présentée avec son mari devant rab Joseph [pour savoir s'ils peuvent rester ensemble sans écrire un nouvel acte]. Rab Joseph leur dit : il n'y a que rabbi Meyer qui défend de rester avec sa femme qui n'a pas de khethoubah, mais les autres docteurs disent qu'on peut même rester avec elle deux ou trois ans, sans l'acte de la khethoubah. Abayé rappela alors à rab Joseph, que rab Nahaman a dit au nom de Samuel, qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Meyer, quand il s'agit d'une *gezerah* [1]. Rab Joseph engagea alors le mari à écrire un nouvel acte.

MISCHNAH.

On donne à une vierge un délai de une année à partir du jour, où son fiancé l'a engagée à se préparer au mariage. On donne le même délai au fiancé. Une veuve n'a qu'un délai de trente jours. Si le terme est arrivé et que le mariage n'ait pas lieu [l'obstacle, ajoute Raschi, venant de l'homme], la femme est nourrie aux frais du fiancé.

GHEMARA.

Rab Zera dit qu'il a lu dans une beraïtha : Si la fiancée est mineure, elle peut ajourner le mariage jusqu'à sa majorité. Son père a le même droit.

---

[1] Je trouve dans le commentaire rabenou Ascher une note signée Mardekhai, que *gezerah* veut dire une défense rabbinique faite pour empêcher la transgression d'une loi biblique [ce qu'on appelle faire une haie à la loi], ou comme ici la défense rabbinique de demeurer avec la femme qui n'a pas de khethoubah, qu'on a faite pour empêcher de graves désordres qui pourraient résulter pour la paix conjugale et pour le bonheur des familles. Les paroles de Raschi ne sont pas claires, mais on peut leur donner le sens de l'explication de Mardekhaï.

Fol. 58). Rab Houna dit au nom de Rab : la femme peut dire à son mari, je renonce à la nourriture que tu dois me donner, et je ne veux pas travailler pour toi. Car si la loi veut que l'homme nourrisse sa femme et qu'elle lui donne ce qu'elle gagne, cette loi a été faite en faveur de la femme; on a prévu le cas, où la femme ne pourrait pas gagner une somme suffisante pour vivre. Il fallait donc obliger le mari à la nourrir [1]. Ce n'est que parce qu'il la nourrit, qu'on lui accorde ce que la femme gagne, afin d'éviter des querelles entre les époux. Mais si elle renonce à la nourriture, le mari n'a aucun droit à ce qu'elle gagne.

MISCHNAH.

Fol. 59). Voici les travaux que la femme doit faire pour le mari. Elle doit moudre, cuire le pain, blanchir le linge, faire la cuisine, donner le sein à son enfant, faire le lit du mari et travailler à la laine. Si elle a une servante à sa disposition, elle n'est plus obligée de moudre, ni de cuire le pain, ni de blanchir le linge. Si elle a deux servantes, elle n'est pas même obligée de faire la cuisine, ni de donner le sein à son enfant. Si elle en a trois, elle n'a plus besoin de faire le lit, ni de travailler à la laine. Si elle en a quatre, elle n'a plus besoin de rien faire. Rabbi Eliézer dit: Quand même elle aurait cent servantes à sa disposition, le mari peut exiger qu'elle travaille à la laine, car l'oisiveté amène de mauvaises pensées. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit: Si le mari a fait un vœu que sa femme ne fera aucun travail, il est obligé de la répudier et de lui donner sa khethoubah, car l'oisiveté peut avoir pour effet l'aliénation mentale.

GHEMARA.

Notre mischnah adopte l'opinion de l'école de Hillel, car on

[1] V. plus haut fol. 47, verso, 48, recto, Thossephoth, article Rabbi Eliezer.

lit dans une béraïtha : Si la femme a fait un vœu de ne pas donner le sein à son enfant, l'école de Schamaï dit qu'elle peut accomplir son vœu; l'école de Hillel dit, au contraire, que le mari peut la forcer de nourrir son enfant. S'il a répudié sa femme, il ne peut plus la forcer de nourrir son enfant : cependant si l'enfant la reconnaît [et ne veut pas d'une autre nourrice], il peut forcer la mère à le nourrir en la payant pour cela [puisqu'elle est divorcée].

Fol. 60). Une femme divorcée qui n'a pas voulu nourrir son enfant, s'est présentée devant Samuel. Alors il dit à rab Dimé, fils de Joseph : Va t'informer si l'enfant connaît sa mère. Celui-ci l'a donc placée entre beaucoup de femmes; quand l'enfant est arrivé auprès de sa mère, il l'a regardée plus que les autres, quoiqu'elle eût baissé les yeux. Alors il lui dit : Lève tes yeux et va prendre ton enfant.

On lit dans une béraïtha : Une veuve qui a un enfant à la mamelle ne doit pas se fiancer, ni se marier jusqu'à ce que l'enfant ait atteint l'âge de vingt-quatre mois [car, dit Raschi, elle peut devenir enceinte, ce qui l'obligerait de sevrer l'enfant, et son mari, étranger à l'enfant, ne voudra peut-être pas lui acheter des œufs et du lait]. C'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Joudah fixe l'époque à dix-huit mois. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Je serais d'avis, que celui qui veut que l'enfant tète vingt-quatre mois, doit permettre à la mère de se marier à vingt et un mois, et celui qui veut faire téter l'enfant dix-huit mois, doit permettre le mariage à quinze, car dans le cas de grossesse le lait ne se gâte que trois mois après la conception [1].

On lit dans une béraïtha : Si elle a donné l'enfant à une nourrice, ou si elle l'a sevré, ou si l'enfant est mort, elle peut se marier. Cependant la ghemara rend la décision que la femme ne

---

[1] Abayé dit que, toutes les fois que rabbi Meyer est en désaccord avec rabbi Joudah, c'est l'opinion de rabbi Joudah qu'on adopte, et quand l'école de Schamaï n'est pas d'accord avec celle de Hillel, on suit celle de Hillel [fol. 60, verso]. Rab Nahaman dit au nom de Samuel, qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Meyer contre celle de ses collègues, s'il fait une *gezerah*, une défense pour empêcher la transgression d'une loi [ibidem, v. plus haut, p. 184].

se mariera pas, si elle a sevré l'enfant [car dit Raschi, elle a pu l'avoir sevré pour se marier].

On lit dans une béraïtha : Une nourrice ne doit pas nourrir en même temps un autre enfant, ni son propre enfant; si les parents ne donnent pas à la nourrice une nourriture suffisante, celle-ci doit acheter le reste à ses frais, afin de donner assez de lait à l'enfant qu'elle s'est engagée à nourrir. La nourrice ne doit pas manger les choses qui sont nuisibles au lait, ni celles qui en diminuent la quantité, ni celles qui en altèrent la qualité.

Fol. 61). Rab Houna, fils de Hinena, dit à rab Houna, si la femme veut nourrir son enfant, le mari ne peut pas l'en empêcher, car elle a besoin d'allaiter l'enfant, pour que le lait ne lui fasse pas de mal. Si, au contraire, c'est la femme qui se refuse d'allaiter son enfant, en motivant son refus par l'habitude de sa famille de prendre des nourrices, le mari ne peut pas l'y forcer. Mais si la famille de la femme a l'habitude d'allaiter les enfants, tandis que celle du mari prend des nourrices, la femme peut-elle s'y refuser? Rab Houna a répondu : Nous avons une règle générale, que si les époux ne sont pas tous deux issus de familles de la même position sociale, *la femme monte avec son mari et elle ne descend pas avec lui*, c'est-à-dire si la position de famille du mari est plus élevée, la femme a le droit de s'élever avec lui; mais si, au contraire, la famille du mari est d'une extraction plus basse, le mari ne peut pas la forcer à déroger de ses habitudes en descendant avec lui

Nous lisons dans la mischnah : si la femme a des servantes à sa disposition, elle n'est pas obligée de travailler comme les autres femmes. Rab Hana ou rab Samuel, fils de Nahameni, dit : si elle a apporté une dot suffisante pour prendre des servantes, c'est comme si elle les avait amenées avec elle.

MISCHNAH.

Fol. 63). Si la femme n'accomplit pas ses devoirs d'épouse, on lui diminue 7 *denars* par semaine de sa khethoubah; rabbi Joudah dit 7 *traphikin*. On peut continuer à lui diminuer ainsi jusqu'à la somme totale de la khe-

thoubah. Rabbi José dit : On peut même aller plus loin ; si la khethoubah est épuisée, on la punira de la même façon sur ses biens dans le cas qu'elle en a par héritage. Si le mari ne fait pas ses devoirs d'époux, on le punit aussi, en ajoutant à la khethoubah 3 *denars* par semaine. Rabbi Joudah dit 3 *traphikin* [un *traphik* est la moitié d'un denar].

GHEMARA.

De quels devoirs s'agit-il? Rab Houna dit qu'il s'agit du devoir conjugal. Rabbi Jossé, fils de Hanina, dit que la décision de la Mischnah s'applique aussi au cas, où la femme refuse de faire les travaux obligatoires.

Après délibération, on a décidé qu'on ne pourra diminuer la khethoubah pour punir la femme qu'après l'avoir avertie pendant quatre semaines.

Amemar dit : la décision de la mischnah ne s'applique qu'au cas où la femme ne veut pas se séparer du mari, elle veut seulement le faire souffrir; mais si elle déclare qu'il ne lui convient pas du tout, on ne peut pas la forcer, le mari lui donnera le ghet sans la khethoubah.

Fol. 64). Quant à la toilette qu'elle a apportée lors de son mariage, le mari n'est pas obligé de la lui rendre; mais si elle la tient, elle peut la garder.

Le mari ne lui donne pas cependant le ghet tout de suite ; on la fait attendre douze mois, dans l'espoir qu'elle changera d'avis ; et pendant ces douze mois le mari n'est pas obligé de la nourrir [1].

---

[1] C'est une loi rabbinique très remarquable au point de vue de la position et de l'indépendance de la femme. Dans l'ancienne loi le mari pouvait divorcer avec la femme, mais elle ne pouvait pas se débarrasser de lui. La loi rabbinique donne le moyen aux femmes de se débarrasser de leurs maris qui deviennent pour elles insupportables. Ainsi Maimonide et le célèbre commentateur rabbi Samuel fils de Meyer, cité par rabbenou Ascher, disent qu'on peut forcer le mari de lui donner la lettre de divorce dans ce cas.

MISCHNAH.

Un individu qui donne à sa femme l'entretien par l'intermédiaire d'un tiers [c'est-à-dire, il la met en pension et ils ne font pas ménage ensemble], ne lui donnera pas moins de 2 kabes [mesure ancienne] de froment par semaine ou de 4 kabes d'orge, un demi-kabe de légumes, un demi-log d'huile, un kabe ou une manah de figues sèches ; s'il n'a pas ces articles, il lui en donnera d'autres en proportion. Il lui donnera un lit et les accessoires ; il lui donnera un couvre-chef, une ceinture, des souliers pour chacune des trois fêtes, et des vêtements de la valeur de 50 zouzes par an. Il lui donnera ces vêtements neufs dans chaque hiver, et elle aura ainsi des vêtements neufs pour les hivers, et des vieux pour les étés ; les vieux qui peuvent encore servir appartiendront à elle. Il lui donnera aussi une *maah* [monnaie ancienne] par semaine pour ses petites dépenses. Elle mangera en outre avec lui le vendredi soir. S'il ne lui donne pas la *maah* pour ses petites dépenses, il n'a pas de droit sur ce que la femme gagne par son travail [il s'agit, dit Raschi, du gain qui dépasse la somme ordinaire de ce que les femmes gagnent, car cette somme est due au mari en échange de la nourriture qu'il lui donne]. La somme qu'elle doit gagner par semaine, est celle que les femmes gagnent si elles filent le poids de 5 *sicles* de la chaîne en Judée, qui font 10 en Galilée, ou le poids de 10 *sicles* de la trame en Judée, qui en font 20 en Galilée [1]. Si elle allaite un enfant, on diminue son travail et on augmente sa nourriture. Tout cela a

[1] Le Thalmud dit : *Schethi* et *Ereb*, ces mots se trouvent dans la Bible [*Lévitique*, XIII, 58], où on les traduit par *chaîne* et *trame*.

été fixé pour les pauvres et les hommes ordinaires. Quant aux hommes notables, tout dépendra de leur position sociale.

GHEMARA.

Fol. 65). La mischnah ne parle pas de vin. Cependant si elle y est habituée, on lui en donne.

Abayé dit que les 50 zouzes de vêtements par an sont des zouzes *peschité* qui n'ont que le 8e de la valeur des zouzes de Tyr, car la mischnah parle des gens pauvres, qui n'ont pas beaucoup d'argent à dépenser pour les vêtements.

Oula dit, qu'on peut forcer le père de nourrir ses enfants, quand ils sont trop petits pour s'aider eux-mêmes.

---

[1] Raschi dit que les peschité sont les zouzes *medinah* [de la Palestine] dont 8 valent un zouze de Tyr.

PEREK VI

MISCHNAH.

Si la femme a trouvé quelque chose [dans les cas où on peut le garder], le mari peut le réclamer ; ce qu'elle gagne, appartient au mari. Si elle a des biens en héritage, le mari en mange les produits [et le capital reste la propriété de la femme]. Si quelqu'un l'a blessée et qu'il ait été condamné aux dommages-intérêts et à l'amende pour la honte qu'il lui a faite, ce que le coupable payera appartiendra à la femme. Rabbi Joudah, fils de Bethera, dit qu'on le partagera en trois parties, et si la blessure a eu lieu dans un endroit à couvert on donnera deux parties à la femme et une au mari ; si elle a eu lieu dans un endroit découvert, on donnera deux parties au mari et une à la femme, car le mari est aussi lésé quand on blesse sa femme. Ce qui appartient à la femme, sera vendu pour en acheter une terre dont le mari aura l'usufruit.

GHEMARA.

Fol. 66). Rabin dit au non de rabbi Johanan : Si la femme gagne sans peine plus que la somme fixée par la loi [V. plus haut, p. 189], le surplus appartient au mari. Mais si elle se donne plus de peine que les autres pour le gagner, le surplus appartient à la femme, d'après rabbi Akiba ; d'autres disent, qu'il appartient toujours au mari.

MISCHNAH.

Le père de la femme a fixé une dot pour son gendre, puis le gendre meurt, et son frère veut épouser la veuve par le droit du *lévirat* [*Deutéronome*, XXV, 5-10], dans ce cas le père n'est pas obligé de lui fournir la dot qu'il a promise à son frère. Si la femme apporte *en argent* une dot de mille *denars*, le mari inscrira dans sa khethoubah quinze cents *denars*, un tiers en plus [car, dit Raschi, il peut *gagner avec l'argent* qu'elle apporte]. Si elle apporte des *effets* que les gens de la noce ont estimés valoir une certaine somme, le mari inscrira dans la khethoubah 1/5 de moins; [car les gens de la noce aiment à hausser la valeur de la dot en l'honneur de la fiancée]. Mais si les effets valent réellement cette somme, même d'après appréciations des hommes étrangers à la noce, le mari inscrira la somme entière dans la khethoubah.

MISCHNAH.

Pour chaque *manah* [100 zouzes] que la femme apporte en dot, le mari doit donner à la femme 10 *denars* pour sa toilette. Raban Simon, fils de Gamaliel, dit que cela depend des mœurs du pays [1].

GHEMARA.

Fol. 67). Rabbi Yanaï dit : si la femme apporte en dot les produits aromatiques d'Antioche, elle a le droit, comme si elle avait apporté de l'argent, à ce que le mari inscrive dans la khethoubah un tiers de plus que leur valeur, car c'est une marchan-

---

[1] Les Thossephoth disent ici [fol. 67, recto, article *ghemalim*] que les *Gheonim* ont établi la loi, d'après laquelle la veuve peut faire saisir pour sa khethoubah le mobilier que les orphelins ont reçu en héritage de son mari; et ils se rapportent à ce qui est écrit par rab Schrira le *gaon*.

dise avec laquelle il peut gagner de l'argent. D'autres docteurs nomment d'autres marchandises.

MISCHNAH.

Un homme qui marie sa fille sans avoir rien fixé pour sa dot, ne donnera pas moins de 50 zouzes. Si le mari s'est engagé à habiller sa femme, il ne peut pas la faire attendre jusqu'à ce qu'elle vienne chez lui, mais il doit l'habiller pendant qu'elle est encore chez son père. Une société de bienfaisance ou la ville qui marie une orpheline, lui donnera une dot d'au moins 50 zouzes ; s'il y a dans la caisse assez d'argent, on lui donne une dot selon sa position ou sa dignité.

GHEMARA.

Abayé dit qu'il s'agit des zouze peschité dont la valeur est le 1/8 du zouze de Tyr. [V. plus haut, p. 190, note.]

On lit dans une béraïtha : Si un orphelin et une orpheline demandent l'aumône pour leur entretien, celle-ci passe avant celui-là, car la mendicité est plus pénible pour une femme que pour un homme. Si un orphelin et une orpheline veulent se marier, celle-ci passe avant celui-là, car le célibat est, au point de vue de la considération, plus pénible pour la femme que pour l'homme.

On lit dans une autre beraïtha : Si un orphelin demande à se marier, on lui loue d'abord une chambre, et on lui fournit un lit et tous les meubles nécessaires, et puis on lui donne une femme.

On lit dans une autre béraïtha : Il est dit dans la Bible [*Deutéronome*, XV, 8], qu'il faut donner au pauvre ce qui lui manque, même un cheval pour le monter et un coureur pour courir devant lui [1].

---

[1] Les hauts personnages étaient toujours précédés de courenrs qui couraient devant eux en leur honneur [V. II, Samuel, xx, 1, où Absalon se faisait précéder de 50 coureurs]. Ce passage veut donc dire qu'il faut donner aux pauvres tout le luxe auquel ils étaient habitués, et dont la privation les fait souffrir.

On raconte de Hillel l'ancien qu'il a acheté pour un pauvre d'une grande famille un cheval pour le monter et un coureur pour courir devant lui; un jour qu'il n'a pas trouvé de coureur, il a couru lui-même trois milles.

Un pauvre est venu un jour devant rabbi Nehemia, qui lui demanda ce qu'il avait l'habitude de manger. Le pauvre dit qu'il mangeait ordinairement de la viande grasse et qu'il buvait du vin vieux. Mais rabbi Nehemia lui demanda s'il voulait se contenter de lentilles. Il s'est donc contenté de lentilles, mais il est mort. On disait alors : Malheureux pauvre que Nehemia a tué. — Comment? C'est au contraire : Malheureux Nehemia qu'il fallait dire. — C'est que l'individu ne devrait pas non plus prendre des habitudes à se rendre si délicat.

On lit dans une béraïtha : Si le pauvre ne veut pas recevoir d'aumône, on la lui donne d'abord à titre de prêt, et on finit par lui en faire un cadeau; si l'individu a de l'argent et qu'il ne veuille pas le dépenser pour son entretien, on lui donne d'abord ce qu'il lui faut, et on se fait payer après la mort de cet individu, [car si on se faisait payer de son vivant, il ne voudrait plus prendre]. C'est l'opinion de rabbi Joudah. Les autres docteurs disent : Si l'individu a de l'argent, quoiqu'il ne veuille pas le dépenser, on n'a pas besoin de s'en occuper. On lit dans une autre beraïtha : S'il est pauvre et qu'il ne veuille pas prendre d'aumône, on lui donne à titre de prêt, en lui demandant même un gage, pour flatter son amour-propre, [et s'il dit qu'il n'a pas de gages à donner, on l'en dispense]. Mar Oukba jetait tous les jours 4 zouzes derrière la porte de son voisin qui était pauvre. Un jour ce pauvre se dit : Je veux voir quel est cet homme généreux qui me fait tant de bien. Ayant donc remarqué quelque mouvement à la porte, il sortit de la maison ; mais Mar Oukba s'est sauvé et il est tombé sur le feu qui lui a brûlé les jambes. Il a fait tout cela parce que, comme cela a été dit par Mar Zutra, fils de Tobie, au nom de Rab, ou par rab Houna, fils de Bizna, au nom de rabbi Simon le pieux, ou par rabbi Johanan, au nom de rabbi Simon, fils de Johaï : Il vaut mieux se laisser brûler par le feu que d'humilier son prochain. Ceci nous est enseigné par l'histoire de Thamar, qui au point d'être brûlée,

n'a pas voulu se sauver en divulguant le secret de Joudah, mais elle a voulu que ce fût lui-même qui en fît l'aveu [*Genèse*, XXXVIII 25] : elle se serait laissé brûler dans le cas où Joudah n'aurai pas fait l'aveu.

Mar Oukba avait un voisin pauvre auquel il donnait 400 zouzes tous les ans, la veille du jour du grand pardon. Une fois il a envoyé cette somme par son fils, qui dit alors à son père : « Le voisin n'en a plus besoin. — Pourquoi? — Parce que j'ai vu chez ton voisin un grand luxe. — Eh bien, dit le père, s'il est habitué à tant de luxe, il faut, au contraire, lui doubler la somme. » A son lit de mort, Mar Oukba se fit donner le compte de ses aumônes, qui montaient à la somme de 7 milles denars *sianké*, ce qui lui fit dire : « Le chemin est long et les provisions sont petites. » Il a donc distribué encore aux pauvres la moitié de sa fortune.

Rabbi Abba enveloppait des zouzes dans un de ses vêtements par derrière, de façon que les pauvres pussent les prendre sans qu'il les vît; il se promenait ainsi parmi les pauvres, mais il regardait pour que l'argent ne fût pas pris par un imposteur. Rabb Hanina avait l'habitude d'envoyer à un pauvre 4 zouzes tous les vendredis. Un jour sa femme lui dit : « Cet homme n'en a pas besoin, car il est riche.

Fol. 68). « C'est, répliqua-t-il, ce qu'a dit rabbi Elazar : Rendons des remercîments aux imposteurs, car sans eux nous serions tous les jours dans le péché, puisque nous n'aurions pas d'excuse envers ceux qui demandent l'aumône. » Or, d'après rabbi Josué, fils de Karha, celui qui se soustrait aux devoirs de la charité, commet un péché égal à celui de l'idolâtrie.

MISCHNAH.

Si une orpheline mineure a été mariée avec son consentement par sa mère ou par ses frères qui lui ont donné en dot 50 ou 100 zouzes, quand elle sera majeure, elle pourra réclamer d'eux le reste de la dot qu'elle doit avoir [c'est-à-dire, dit Raschi, le 1/10 des biens de l'héritage]. Rabbi Joudah dit: Si elle a une sœur qui a été

mariée du vivant de son père, elle aura la même dot que sa sœur. Mais les autres docteurs n'admettent pas cette opinion de rabbi Joudah : car un homme est, à une époque, plus riche ou plus pauvre qu'à une autre. Il faut donc, disent-ils, faire l'estimation des biens de l'héritage, et lui donner la dot en proportion de ces biens.

GHEMARA.

Samuel dit que la dot de l'orpheline n'est pas toujours le 1/10 des biens, mais elle sera augmentée ou diminuée selon que son père avait l'habitude d'être plus large ou plus avare. On lit dans une béraïtha : Rabbi dit que la dot de l'orpheline est le 1/10 des biens. Cette décision s'applique au cas où on ne connaît pas assez le caractère du défunt, pour apprécier la somme qu'il aurait donnée en dot à sa fille.

On adressa cette question à Rabbi : Tu veux qu'on donne à la fille le 1/10 des biens de l'héritage en dot : s'il y a dix filles et un fils, le fils n'aura donc rien? Mais Rabbi a répondu, que chaque fille prendra le 1/10 de ce qui reste, de sorte que la première ayant pris 10 zouzes sur 100, la deuxième prendra 9 sur les 90 restants, la troisième prendra environ 8 zouzes, etc. Si toutes les filles viennent à la fois réclamer leur dot, on fera d'abord 10 portions de la manière qu'on vient d'indiquer, c'est-à-dire une portion de 10 sur 100, une deuxième portion de 9 sur les 90 restants et ainsi de suite; puis on mettra les 10 portions ensemble pour les distribuer à parties égales entre les dix filles.

On lit dans une beraïtha: Quand les filles sont devenues *bagroth* (deuxième majorité), ou qu'elles sont mariées, elles ont perdu le droit de se nourrir des biens de l'héritage, mais elles conservent le droit sur la dot. C'est l'opinion de Rabbi. Rab Nahaman dit, au nom de rab Houna, qu'il faut adopter l'opinion de Rabbi.

Question de Rabba contre rab Nahaman. — On lit dans notre mischnah : Si une orpheline mineure a été mariée avec son consentement par sa mère ou par ses frères qui lui ont donné en dot 50 ou 100 zouzes, elle pourra, quand elle sera majeure

réclamer d'eux le reste de la dot qu'elle doit avoir. Il en résulte que, si les frères lui avaient donné les 50 zouzes après qu'elle a atteint sa majorité, elle ne pourrait plus rien réclamer, car on aurait supposé qu'elle y a renoncé en recevant les 50 zouzes.

Réponse. — Si elle avait accepté, étant majeure, les 50 zouzes sans rien réclamer de plus, elle ne peut plus réclamer plus tard. Mais Rabbi et rab Nahaman parlent d'un cas où la fille, arrivée à sa majorité, a réclamé toute la somme qui lui est due pour la dot.

Il faut bien admettre que Rabbi parle ici d'un cas où la fille a réclamé; autrement Rabbi serait en contradiction avec lui-même. Car on lit dans une beraïtha : Rabbi dit : Si la fille est nourrie des biens hérités par ses frères [selon la clause de la Khethoubah, V. plus haut, p. 168], elle a droit au 1/10 des biens pour sa dot. Rabbi parle donc ici d'une fille qui se marie dans sa minorité ou dans sa première majorité, où elle a encore des droits à la nourriture. Il en résulte que, si elle n'est plus nourrie [si elle a atteint sa deuxième majorité, appelée *bagrouth*], elle ne peut plus se faire donner le 1/10 des biens pour sa dot. Ce qui paraît en contradiction avec notre beraïtha, où Rabbi dit qu'elle peut se faire donner la dot, quand elle est devenue *bagroth*. Il faut donc admettre que, dans notre beraïtha, Rabbi parle d'un cas où la fille a réclamé à temps, et dans l'autre beraïtha, il parle d'un cas où elle n'a pas réclamé à temps.

Rabbina dit à Rabba: Rab Ada, fils d'Ahabah, nous a dit en ton nom que, si la fille a atteint sa deuxième majorité [*bagrouth*], elle n'a pas besoin de réclamer tout de suite [elle réclamera sa dot, quand elle voudra se marier]; si elle se marie avant d'arriver à la deuxième majorité, elle n'a pas non plus besoin de réclamer tout de suite [elle réclamera, quand elle aura atteint sa deuxième majorité]. Mais si elle atteint la deuxième majorité et qu'elle se soit mariée, elle doit réclamer [si non, elle ne pourra plus réclamer plus tard]. — Est-ce que Rabba a pu admettre que, si la fille s'est mariée dans sa première majorité, elle n'a pas besoin de réclamer tout de suite, et qu'elle pourra le faire à la deuxième majorité ? On a vu plus haut la question de Rabba adressée à rab Nahaman [p. 196], et

la réponse de celui-ci que Rabba a acceptée, d'après laquelle si la fille n'a pas réclamé étant majeure [à la première majorité], elle ne peut plus réclamer à la deuxième majorité.

Réponse. — Rabba dit ici que, si la fille s'est mariée étant à la première majorité, elle n'a pas besoin de réclamer si elle a continué après le mariage d'être *nourrie de l'héritage* de ses frères, elle pourra réclamer quand elle aura atteint sa deuxième majorité. Mais la réponse de rab Nahaman que Rabba a acceptée, parle d'une fille qui s'est mariée étant à la première majorité, et qui ne se nourrit plus de l'héritage de ses frères; dans ce cas, elle n'a aucun motif pour ne pas réclamer tout de suite; si elle ne le fait pas, c'est qu'elle y a renoncé, et elle ne pourra plus réclamer à la deuxième majorité.

Rab Houna dit, au nom de Rab : La dot n'est pas considérée comme la nourriture des filles qui fait partie de la khethoubah.

Question. — Sous quel rapport ? Veut-il dire que la dot peut être prise des biens vendus par les héritiers, tandis que la nourriture ne peut être prise que des biens libres ? Ceci est connu par la pratique habituelle. Veut-il dire que la dot peut être prise aussi du mobilier, tandis que la nourriture ne peut être prise que des immeubles ? C'est impossible, puisque Rabbi a dit que la nourriture de la veuve et des orphelines peut être prise du mobilier comme des immeubles.

Réponse. — Voici sous quel rapport la dot diffère de la nourriture. On lit dans une beraïtha : Si le défunt a dit avant sa mort qu'il ne voulait pas que ses filles se nourrissent de ses biens, on n'exécute pas ses paroles, car il s'y est engagé dans la khethoubah ; mais s'il a dit qu'il ne voulait pas qu'on donnât la dot à ses filles, on ne la leur donne pas, car la dot n'est pas une obligation pour le père comme la nourriture ; les héritiers seuls, dit Raschi, ont l'obligation de donner la dot aux orphelines, s'il n'y a pas de disposition contraire de la part de leur père.

Fol. 69). Rab demanda à Rabbi [1] : Si les frères ont vendu ou

---

[1] *Rab* est Aba le long qui était un des disciples de rabbi Joudah le *nassie*, qu'on appelait simplement *Rabbi* avec un *i* final [V. la note de la page 112].

Le texte dit qu'il a envoyé la demande dans une lettre [et qu'il attendait la

engagé les biens de l'héritage, leurs sœurs ont-elles quelque droit sur ces biens? Rabbi a répondu que les sœurs peuvent en prendre leur dot, mais non pas leur nourriture. Rabbi Johanan dit qu'elles ne peuvent pas même réclamer leur dot [1].

Amemar dit : Le droit de la fille sur le 1/10 des biens pour sa dot, est un droit d'héritage; elle n'est pas considérée comme un créancier, mais comme une héritière; de sorte qu'on ne peut pas l'acquitter avec de l'argent, si elle ne le veut pas, et qu'on ne peut pas non plus lui destiner un seul terrain, si elle préfère avoir sa part dans tous.

Rab Asché dit qu'elle est considérée comme un créancier. Du reste, Amemar paraît aussi avoir changé d'avis plus tard.

Question. — Si elle est considérée comme un créancier, est-elle le créancier du père ou des frères ? — Quelle est la différence ? — La voici : La loi veut qu'on ne puisse se faire payer des orphelins qu'après avoir confirmé ses prétentions par un serment. En outre, le créancier du défunt est obligé de se contenter des terrains de la troisième classe [Voy. plus haut, p. 176]. Si donc la fille est considérée comme le créancier du père, elle sera soumise aux mêmes conditions; tandis qu'elle ne le serait pas, si on la considère comme le créancier des frères.

Réponse. — Ce cas s'est présenté devant Rabina, et il a fait donner la dot à la fille sans serment et des terrains de la deuxième classe [2].

Rabba dit : La khethoubah, la dot et la nourriture des orphe-

---

réponse probablement aussi par une lettre]. Il écrivait donc les *halakhoth* [V. mon introduction du deuxième tome de ma *Législation*].

[1] On dit ici au nom de rabbi Johanan que, si le défunt a laissé deux filles et un fils, si une fille a pris le dixième des biens pour sa dot, si plus tard le fils est mort et les deux filles sont devenues héritières, la deuxième fille ne peut pas prendre le dixième des biens pour sa dot. La ghemara de Jérusalem et Rabenou Ascher n'admettent pas cette idée.

[2] Rab Houna veut que rab Schescheth fasse une commission pour lui, en le menaçant de l'excommunication, *schamtha* [fol. 69, recto]. De quel droit pouvait-il l'excommunier? Il le menaçait de le considérer comme excommunié, de l'éloigner de sa personne [V. mon tome V de la *Législation*, p. 182 et mon introduction de ce même tome, p. LXV et LXVI].



lines ne peuvent être prises que des immeubles et non pas du mobilier.

MISCHNAH.

Si quelqu'un, avant sa mort, a donné en dépôt à un tiers de l'argent pour sa fille, pour qu'on lui achète une terre ou qu'on lui donne une dot, quand elle se mariera, et qu'elle veuille, après s'être fiancée [selon les Thossepoth], qu'on le confie à son mari, on ne le lui confie pas, car il faut exécuter la volonté du défunt. C'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Jossé fait l'objection : Si le tiers achète pour elle une terre d'après la volonté du défunt, à quoi cela servira-t-il? Est-ce que la femme ne pourra pas la vendre pour confier l'argent à son mari? Cela s'applique seulement au cas où la femme est majeure, et non pas quand elle est mineure.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha: Si quelqu'un donne de l'argent (avant sa mort) à un tiers pour qu'il achète une terre pour sa fille, et si elle veut qu'on le donne à son mari, si elle est seulement fiancée, il faut exécuter la volonté du défunt; mais si elle est déjà mariée, elle peut faire ce qu'elle veut. C'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Jossé dit : Pourvu qu'elle soit majeure, qu'elle soit mariée ou fiancée, elle peut faire ce qu'elle veut [1]. La beraïtha qu'on cite à Ylpha et les sentences qui la suivent, se trouvent traduites dans mon quatrième tome.

Fol. 70). On lit dans une mischnah: Les mineurs peuvent vendre et acheter des *metalteïin* [V. ma *Législation civile*, t. IV, p. 334 et 335].

Raphram dit que, s'il y a un épitropos, les mineurs ne peuvent rien acheter ni vendre.

---

[1] On dit ici qu'un docteur nommé Ylpha affirma qu'il pourrait trouver dans notre mischnah, rédigée par rabbi Joudah le *nassie*, toutes les sentences et lois contenues dans les beraïthoth de rabbi Hiya et de rabbi Oschia [fol. 69, verso]. On pensait donc que la mischnah a résumé toutes les lois des beraïthoth.

PEREK VII

MISCHNAH.

Si le mari fait un vœu [*neder*] de ne pas donner à sa femme la nourriture [V. les Thossephoth, article *hamadir*], si le vœu ne porte que sur trente jours, il peut lui faire donner la nourriture par un autre individu; mais si le vœu porte sur plus de trente jours, on le force de lui donner la lettre de divorce et la khethoubah. Rabbi Joudah dit: Si le mari n'est pas un cohen [et qu'il peut par conséquent reprendre sa femme après avoir divorcé avec elle], il peut garder sa femme si le vœu porte sur un mois; mais il est obligé de lui donner la lettre de divorce avec la khethoubah, si le vœu porte sur deux mois. Cependant si le mari est un *cohen* [qui ne peut pas reprendre sa femme après avoir divorcé avec elle], on lui permet de garder sa femme, même si le vœu porte sur deux mois; mais il est obligé de divorcer avec elle, si le vœu porte sur trois mois.

S'il fait un vœu pour empêcher sa femme de manger une certaine nourriture, quelle qu'elle soit [1], on le

[1] Par exemple, il dit : Je fais un vœu de ne jamais rester avec ma femme, si elle prend telle nourriture. C'est l'interprétation des Thossephoth [v. fol. 71, recto, article *bischloma*]. Raschi interprète autrement ce passage, mais là

force de lui donner la lettre de divorce et la khethoubah. Rabbi Joudah fait ici également une distinction entre un *cohen* et celui qui n'est pas *cohen*. S'il fait un vœu pour empêcher sa femme de se parer d'un certain genre [*min*] de parure, quel qu'il soit, on le force de lui donner la lettre de divorce et la khethoubah. Rabbi Jossé dit que, s'il s'agit des individus pauvres, le mari n'est forcé de divorcer avec sa femme que si le vœu porte sur un temps non défini ; s'il s'agit des personnes riches, il est forcé de lui donner la lettre de divorce si le vœu porte sur trente jours [1].

GHEMARA.

Question. — [Il est évident qu'un vœu ne peut affranchir d'aucune obligation, ni d'aucun devoir; si par exemple un débiteur dit : Je fais vœu de ne pas donner à mon créancier ce que je lui dois, le vœu est nul et de nulle valeur]. Or, le mari a l'obligation de donner à sa femme la nourriture; par conséquent, s'il dit : Je fais un vœu de ne pas la donner à ma femme, le vœu est nul et non avenu. La mischnah, du reste, dit-elle même que, si la femme fait un vœu de ne pas donner au mari ce qu'elle gagne, le vœu est nul, car elle est obligée de le lui donner.

Réponse. — Comme il peut dire à sa femme : Garde ce que tu gagnes pour ta nourriture, s'il ne veut pas la nourrir, c'est comme s'il lui laissait ce qu'elle gagne; de sorte qu'il n'a plus d'obligation de la nourrir, et son vœu est valable.

Réplique. — Cette réponse n'est pas admissible. Car si on admettait ce que rab Houna a dit au nom de Rab, que la femme

---

ghemara l'a évidemment interprété comme les Thossephoth, et ce n'est que pour répondre à une objection qu'on fait à Samuel, que la ghemara dit qu'on pourrait donner à notre mischnah cette interprétation, que la femme fait le vœu et que le mari l'a confirmé [fol. 71, recto], interprétation que Raschi donne ici dans la mischnah.

[1] On voit que la loi rabbinique veut protéger les femmes ici, pour que les maris ne leur fassent pas souffrir la moindre privation.

peut garder pour soi ce qu'elle gagne, si elle renonce à la nourriture, on ne comprendrait pas la mischnah qui veut que, si la femme fait un vœu de ne pas donner au mari ce qu'elle gagne, le vœu soit nul. Pourquoi le vœu serait-il nul ? Ce vœu devrait être déclaré valable ; car on peut dire : Comme la femme peut dire à son mari : Je renonce à mon droit de nourriture et je ne veux pas travailler pour toi, si elle ne veut pas lui donner ce qu'elle gagne, c'est comme si elle avait renoncé à son droit d'être nourrie, de sorte qu'elle n'a plus d'obligation de travailler pour lui, et le vœu qu'elle a fait est valable.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où le mari a réellement dit à sa femme : Garde ce que tu gagnes pour ta nourriture.

Réplique. — S'il en est ainsi, pourquoi la mischnah dit-elle que, si le vœu ne porte que sur trente jours, il peut lui faire donner la nourriture par un autre individu? Si elle gagne ce qu'il faut pour se nourrir, a-t-on besoin de chercher un autre individu ?

Réponse. — Il s'agit d'un cas où elle ne gagne pas assez pour se nourrir ; l'autre individu lui donnera donc ce qui lui manquerait.

Question. — Si elle ne gagne pas assez, le mari a l'obligation de compléter ce qui manque, par conséquent son vœu est nul.

Réponse. — Rab Asché répondit : Il s'agit d'un cas où ce qu'elle gagne suffit pour les choses importantes, mais non pas pour les choses accessoires.

Réplique. — Si elle est habituée à ces choses accessoires, le mari a l'obligation de les lui donner, et son vœu est nul ; si elle n'y est pas habituée, il n'a aucune obligation de les lui donner, et on ne peut pas l'engager à chercher un autre individu pour les procurer à sa femme pendant les trente jours de son vœu [1].

---

[1] Ces questions et réponses n'apprennent rien qu'on ne pourrait apprendre ailleurs au point de vue de la législation civile. Je les ai traduites pour prévenir une conclusion erronée, comme si le mari pouvait s'affranchir de l'obligation de nourrir sa femme, en lui disant qu'elle garde ce qu'elle gagne pour sa nourriture. Ceci n'est pas admissible, d'abord, parce que c'est d'après tous les docteurs [V. fol. 47 et 48, Thossephoth, article *rabbi Eliezer ben Azarjah*] une loi mosaïque qui oblige le mari de nourrir sa femme. Ensuite il serait



Réponse. — Il s'agit des choses accessoires auxquelles elle était habituée chez son père, mais auxquelles elle a renoncé volontiers jusqu'à présent pour se conformer à la position ou aux habitudes du mari. Cependant si elle devait en être privée par suite de son vœu, par suite duquel le mari regarderait comme un péché de lui donner quoi que ce soit, elle peut dire que la privation dans ces circonstances lui est insupportable. — Pourquoi doit-elle le supporter trente jours? — Jusqu'à trente jours le vœu et ses conséquences peuvent rester ignorés des voisins; mais si cela doit durer davantage, les voisins l'apprendront, ce qui serait une honte pour elle.

Suivent ici d'autres réponses qui sont réfutées, et des discussions religieuses qui n'apprennent rien pour la législation civile.

MISCHNAH.

Fol. 71). Si le mari a fait un *neder* [un vœu] que sa femme n'irait pas dans la maison de son père [il a fait

---

tout à fait contraire au bon sens de dire que, si le mari fait un vœu de ne pas donner à sa femme les objets de luxe auxquels elle est habituée, le vœu est nul; mais s'il fait un vœu de ne pas donner à sa femme le pain et l'eau nécessaires à la vie, en lui disant qu'elle garde ce qu'elle gagne pour acheter du pain, le vœu est valable, car il n'a pas d'obligation de lui donner du pain, si elle peut garder ce qu'elle gagne. C'est une contradiction et un non-sens. Que fera la femme, si elle n'a pas d'ouvrage? Que fera-t-elle, si elle est malade; si elle est en couches, etc.?

Il est donc évident que le mari ne peut jamais s'affranchir du devoir de nourrir sa femme, à moins qu'elle ne l'affranchisse elle-même. On a vu la réponse de la ghemara: « Il s'agit d'un cas où le mari a dit à sa femme: Garde ce que tu gagnes pour ta nourriture. » Mais il faut y ajouter: « et la femme y a consenti »; seulement il lui devient insupportable d'en être privée par le vœu du mari, qui regarderait comme un péché de lui donner quoi que ce soit, comme la ghemara le dit à la fin. Quant à la première réponse qui s'exprime ainsi: « Comme *il peut dire à sa femme:* Garde ce que tu gagnes pour ta nourriture », c'est une réponse qui n'est pas définitive, elle est réfutée tout de suite par la réplique de la ghemara, et on ne peut pas tirer de conséquences légales d'une réponse pareille. On peut voir dans les cinq tomes de ma Législation des questions et des réponses pareilles, que j'ai appelées « des questions et des réponses de *conversation* », dont on ne peut tirer aucune conclusion, même d'après les Thossephoth et les autres commentaires les plus autorisés.

un vœu de ne pas rester avec elle, si elle va chez son père], si son père demeure dans la même ville, le mari gardera sa femme, si le *neder* n'a été fait que pour la durée d'un mois; mais il sera obligé de la répudier et de lui donner la khethoubah, s'il a fait le *neder* pour deux mois. Si le père de la femme demeure dans une autre ville, le mari la gardera, si le *neder* ne porte que pour le temps d'une seule fête; mais il sera obligé de la répudier et de lui donner sa khethoubah, s'il a fait le *neder* pour le temps des trois fêtes [1]. S'il a fait un *neder* pour empêcher sa femme d'aller dans les maisons de deuil ou aux noces, il est obligé de la répudier et de lui donner sa khethoubah; mais s'il a un motif pour cet empêchement, il est dans son droit. S'il a mis [à son neder] la condition que la femme fasse des choses inconvenantes, il est obligé de la répudier et de lui donner sa khethoubah.

GHEMARA.

Fol. 72). Pourquoi ne peut-il pas empêcher sa femme d'aller dans les maisons de deuil? — Si elle ne va nulle part, personne n'ira chez elle non plus.

Rab Khahana dit: Si le mari fait un *neder* que sa femme n'emprunte ni ne prête rien à ses voisines, il est obligé de la répudier et de lui donner la khethoubah, car cela lui ferait une mauvaise réputation dans le voisinage. Si c'est elle qui a fait un *neder* de ne rien emprunter, ni rien prêter à ses voisines, ou de ne pas s'occuper des vêtements de ses enfants, il peut la répudier sans lui donner la khethoubah, car elle fait à son mari une mauvaise réputation.

MISCHNAH.

Voici celles qu'on peut répudier sans leur donner la khethoubah: celle qui transgresse la loi de Moïse ou les

[1] Il s'agit des trois fêtes : Pâque, Pentecôte, et la fête des Tabernacles.

mœurs juives. De quelles lois mosaïques s'agit-il? Si elle donne à son mari des aliments défendus, si elle le trompe sur l'époque menstruelle [1], si elle ne fait pas son devoir qui se rapporte à la halah [*Nombres*, XV, 20; V. traité *Halah*], si elle fait des vœux et qu'elle ne les accomplisse pas. Quelles sont les mœurs juives dont il est question? Si elle marche la tête nue dans la rue, si elle file dans la rue dans une attitude inconvenante, si elle parle ou se conduit mal avec des jeunes gens [d'après l'explication de la ghemara]. Aba Saul ajoute: Si elle maudit les parents de son mari en sa présence. Rabbi Tryphon ajoute: Si elle prononce des paroles obscènes [d'après l'explication de la ghemara].

MISCHNAH.

Si un homme a épousé une femme à la condition qu'elle n'ait pas de défauts [infirmités], et qu'il se trouve qu'elle en ait, le mariage est nul. S'il l'a épousée sans condition, et qu'il se trouve qu'elle ait des défauts, il peut la répudier sans lui donner la khethoubah. Les défauts sont ceux qui sont énumérés dans la Bible à propos des cohanim [*Lévitique*, XXI, 18-20] [2].

MISCHNAH.

Fol. 77). Si le mari a des défauts [infirmités], il n'est pas obligé de répudier sa femme. Rabban Simon, fils de

---

[1] Pendant cette époque il est défendu aux époux de cohabiter.

[2] A l'époque d'Abayé et Rabba les Juifs de la Palestine étaient encore supérieurs à ceux de Babylone. Abayé dit: Un de la Palestine vaut deux des nôtres; Rabba dit: Un des nôtres qui arrive en Palestine [profite si bien de son séjour dans ce pays qu'il] vaut deux des leurs [fol. 75, recto]. De nos jours aussi il y a des pays où les Juifs sont inférieurs à leurs coreligionnaires de certain autre pays; mais si un des premiers endroits vient dans le dernier, il surpasse souvent, dit-on, ceux du pays plus heureux.

Gamaliel, dit: Si ces défauts sont graves, on doit l'obliger à répudier sa femme [et à lui donner la khethoubah, dit rabbenou Ascher].

GHEMARA.

Rab Joudah lisait dans la mischnah le mot *noledou* (du verbe *yalad*, *nolad*, naître] : les défauts sont *survenus* [après le mariage]. Hiya, fils de Rab, lisait *hayou* [du verbe *haya*, être] : les défauts étaient avant le mariage.

Celui qui adopte la variante *hayou* (ils *étaient* avant le mariage), peut admettre que ce n'est que dans ce cas que la femme est obligée de les supporter, puisqu'elle savait leur existence avant le mariage; mais il n'en serait pas ainsi, s'ils sont survenus après. D'autre part, si rabban Simon, fils de Gamaliel, dit qu'on peut forcer le mari de répudier sa femme, quand il a des défauts *graves*, il n'aurait peut-être pas changé d'avis, quand même ces défauts eussent existé avant le mariage, car la femme peut dire qu'elle croyait pouvoir les supporter, mais qu'elle ne le peut pas. — Quels sont ces défauts graves ? — Rabban Simon, fils de Gamaliel, a dit lui-même : Ce sont, par exemple, s'il a perdu les yeux, ou une main, ou une jambe.

MISCHNAH.

Voici ceux qu'on doit forcer de répudier leurs femmes [et de leur donner la khethoubah, disent les Thossephoth] : s'il est lépreux, s'il a un polype [la ghemara dit qu'il s'agit d'un polype putride des fosses nasales], s'il travaille dans les choses d'une odeur infecte; n'importe que ce soient des choses nouvelles ou d'une date antérieure au mariage; car la femme peut dire qu'elle avait cru pouvoir les supporter, mais qu'elle ne le peut pas. C'est l'opinion de rabbi Meyer. Mais les autres docteurs disent : Si la femme avait connu ces défauts avant le mariage, elle est obligée de les supporter, excepté la lèpre, parce que le coït est nuisible au mari lépreux. Un

fait s'est présenté où une femme avait un mari qui travaillait dans les choses infectes, le mari est mort [sans enfant], et son frère travaillait dans les mêmes choses [il voulut l'épouser à cause du *lévirat Deutéronome*, XXV], mais les docteurs ont rendu la décision que la femme a le droit de dire qu'elle a pu supporter son mari, mais qu'elle ne pourra pas supporter son frère.

GHEMARA.

Samuel dit que le polype se manifeste par la mauvaise odeur du nez. Une beraïtha dit que l'odeur vient de la bouche [1].

Rab dit: Si le mari ne veut pas nourrir sa femme, on le force de la répudier et de lui donner sa khethoubah. Samuel dit : Au lieu de le forcer de répudier sa femme, il vaut mieux le forcer de lui donner sa nourriture. Mais Rab est d'avis que la femme a le droit de dire : On ne peut pas vivre avec un serpent ensemble, c'est-à-dire, ce serait une vie insupportable, si elle devait à chaque instant recourir au tribunal pour sa nourriture.

Rab Thahalipa, fils d'Abimé, dit au nom de Samuel : Si un homme a vécu dix ans avec sa femme et si elle n'a pas eu d'enfant, il doit la répudier si elle le demande, mais rab Assé n'admet pas cette opinion.

Dans tous les cas mentionnés dans la Mischnah, on ne force le mari de répudier sa femme que quand celle-ci le demande; si elle veut rester avec lui, elle peut rester; il y a une exception pour la lèpre, car le commerce conjugal est nuisible à la santé de ces malades [2].

---

[1] La beraïtha parle de la même maladie que Samuel; elle veut dire que le polype se trouve dans l'orifice nasal postérieur, où il a envahi le pharynx, et l'odeur vient de l'arrière-bouche ou du pharynx.

Raschi dit avoir vu lui-même que les Allemands mouillaient les vêtements dans les excréments des chiens un jour ou deux avant de les laver [fol. 77, recto, article *mekametz tzoath khlabim*].

[2] Une beraïtha dit qu'il y a 24 variétés de *moukhé shehin* [probablement lèpre, car plus haut fol. 20, verso, on dit que ces malades perdent leurs membres]; le commerce conjugal leur est nuisible. La variété la plus grave sont

les *baalé raathan* [écrit par les lettres *Resch*, *alf*, *thav*, *nun*] qui semble désigner un individu atteint d'un entozoaire dans le corps vitré de l'œil [*rathan* de *raah*, vision]; cependant, une légende le place dans le cerveau et lui donne quatre pattes. Cette maladie est contagieuse, le malade présente l'épiphora l'écoulement des narines et la salivation; des mouches suent ces liquides et communiquent la maladie à d'autres personnes. Comme étiologie on admet la faiblesse, si les parents ont été saignés [ou si on leur appliqua des ventouses scarifiées] avant le coït sans prendre quelque nourriture entre cette opération et le coït [fol. 77, verso].

PEREK VIII

MISCHNAH.

Fol. 78). Si la femme a hérité des biens avant ses fiançailles, et qu'elle se soit fiancée ensuite, tout le monde est d'accord, qu'elle peut les vendre ou donner, si elle le veut. Mais si elle en a hérité après s'être fiancée, il y a divergence d'opinion; d'après l'école de Schamaï, elle peut les vendre; d'après celle de Hillel, elle ne le peut pas. Cependant l'école de Hillel admet aussi que, si elle les a vendus, la vente est valable. Rabbi Joudah raconte que les docteurs avaient demandé à rabban Gamaliel : Si la femme lui appartient, pourquoi ses biens ne lui appartiendraient-ils pas également? mais rabban Gamaliel a répondu : Nous avons honte à cause des biens récents [les biens dont la femme a hérité après le mariage, car nous ne comprenons pas, pourquoi on a établi la loi que, si la femme les vend, le mari peut les reprendre], et vous voulez nous imposer la même chose pour les anciens [les biens dont elle a hérité avant le mariage et après les fiançailles].

Si la femme a hérité des biens après le mariage, tout le monde est d'accord que, si elle les a vendus, le mari peut les reprendre aux acheteurs. Si elle en a hérité avant le mariage et qu'elle se soit mariée ensuite, rabban

Gamaliel dit que la vente est valable. Rabbi Hanina, fils de Akabiya, raconte qu'à la question qu'on adressa à rabban Gamaliel : Pourquoi le mari à qui appartient la femme n'aurait-il pas de droits sur ses biens? il a répondu : Nous avons honte pour les biens récents [ceux dont la femme a hérité après le mariage], et vous voulez ajouter les anciens. Rabbi Simon dit qu'il faut distinguer entre les biens dont elle a hérité dans son pays, qui étaient connus de son mari, et ceux dont elle a hérité dans un autre pays, que son mari n'avait pas connus [d'après l'interprétation de rabbi Johanan] : si elle a vendu les premiers, la vente est nulle. Quant aux derniers, elle ne doit pas les vendre; mais si elle les a vendus, la vente est valable.

GHEMARA.

Rab et Samuel ont rendu tous les deux la décision que : si la femme a vendu ses biens après le mariage, qu'elle en ait hérité après ou avant les fiançailles, le mari peut les reprendre aux acheteurs. On lit dans une beraïtha, que cette décision a été rendue par les docteurs en comptant les votes [1].

On lit dans notre mischnah : Si elle a hérité des biens après le mariage et qu'elle les ait vendus, le mari peut les reprendre aux acheteurs. N'est-ce pas là la même loi qu'on a établie dans la ville d'Ouscha, que : si une femme a vendu ses biens *melog* [2] du vivant de son mari, et qu'elle soit morte ensuite, le mari peut les reprendre aux acheteurs? — Non, notre mischnah dit seulement que le mari peut les reprendre pour en avoir *l'usufruit* tant que la femme est en vie; la loi d'Ouscha établit, que le mari peut même les reprendre après la mort de sa femme pour s'approprier le *capital*, comme l'héritier de sa femme.

Une femme sur le point de se marier a fait de ses biens un

---

[1] On comptait les votes pour connaître la majorité.

[2] Pour *melog*, voir la note 2 de la p. 161

don à sa fille par écrit, en disant, ajoute Raschi, aux témoins qu'il'avaient signé, qu'elle ne le fait que pour les soustraire à la puissance de son mari, et qu'elle entend les reprendre si elle devient veuve ou si elle est répudiée. Ensuite elle s'est mariée et le mari l'a répudiée.

Fol. 79). Elle s'est donc présentée devant rab Nahaman pour réclamer les biens de sa fille, et la fille présenta le *schtar* [l'écrit] de la donation. Mais rab Nahaman a déchiré le *schtar*. Rab Hanilaï, fils d'Yida, dit aussi au nom de Samuel : Je suis More Horaah [ayant droit de rendre des décisions, c'est le resch Galoutha, le chef de l'exil, dit Raschi, qui lui a donné le diplôme], si l'on me présente un *schtar maberahath* [un écrit échappatoire], je le déchirerai.

Question. — On lit dans une beraïtha : Si une femme veut, avant de se marier, soustraire ses biens à l'influence de son mari, qu'elle écrive un schetar [écrit] de donation à quelqu'un, afin d'annuler les droits du mari. C'est l'opininion de rabban Simon, fils de Gamaliel. Mais les autres docteurs disent, qu'avec un écrit pareil l'individu qui le recevra, pourra bien tromper la femme et garder ces biens pour lui. Il faut donc, disent-ils, écrire expressément dans ce schetar [écrit] « ces biens t'appartiendront à partir d'aujourd'hui [c'est-à-dire le jour antérieur au mariage], et *tant que je voudrai* ». Avec cette clause la femme sauvera ses biens ; si le mari veut les prendre, elle dira : *je veux* que la donation soit valable, et elle sera valable à partir du jour de la date qui est antérieure au mariage ; si l'individu qui a reçu l'écrit veut les garder malgré elle, elle dira : Je ne veux pas. Il résulte donc de cette beraïtha que sans cette clause : *tant que je voudrai*, celui qui a reçu le *schtar* pourrait bien s'approprier les biens, ce qui est contraire à l'opinion de Samuel.

Réponse. — Rab Zèré dit que dans la beraïtha il s'agit d'un cas, où la femme veut soustraire à l'influence de son mari seulement une *partie* de ses biens, de sorte que, sans la clause en question, on pourrait le considérer comme un don réel ; tandis que Samuel parle d'un cas, où elle a inscrit dans le *schtar* la *totalité* de ses biens, de sorte que tout le monde comprend, qu'il ne peut pas être question ici d'un don réel.

Question. — S'il en est ainsi, si tout le monde comprend qu'il ne peut pas être question d'un don réel, comment peut-on priver le mari de son droit d'en avoir l'usufruit du vivant de sa femme et d'en hériter si elle meurt?

Réponse. —Abayé dit : Notre mischnah établit au nom de rabbi Simon, que la femme peut vendre les biens dont elle a hérité dans un pays étranger, que le mari n'avait pas connus ; or, le cas de Samuel est semblable à celui de rabbi Simon; car le mari, en l'épousant, croyait que la donation était réelle, il n'y comptait donc pas.

MISCHNAH.

Si la femme a hérité de l'argent, on en achètera une terre et le mari en aura l'usufruit. Si elle a hérité des produits récoltés de la terre, on en achètera également une terre et le mari en aura l'usufruit. Si elle a hérite des produits non encore récoltés, rabbi Meyer dit, qu'on fera l'estimation de la terre sans les produits et une autre estimation de la terre avec les produits, et on achètera avec la somme différentielle une terre dont le mari aura l'usufruit. Car, dit Raschi, d'après rabbi Meyer, le mari ne peut les prendre que, quand il avait droit d'usufruit sur la terre avant qu'elle ait produit les fruits ; mais les produits qui sont venus avant qu'il ait eu ce droit, ne lui appartiennent pas. Les autres docteurs disent que les produits non récoltés appartiennent au mari par droit d'usufruit, quand même ils seraient venus avant qu'il ait eu ce droit. Il n'y a que les produits récoltés qui appartiennent à la femme, et avec lesquels on achètera une terre dont le mari aura l'usufruit.

Rabbi Simon dit : Le cas qui est défavorable à la femme pendant son mariage, est favorable pendant le divorce, et *vice versa*; ainsi, quand elle apporte au mari,

pendant son mariage, une terre avec ses produits *non récoltés*, ces produits appartiennent à lui ; s'il la répudie, les produits non récoltés appartiennent à elle. C'est le contraire pour les produits *récoltés*. Si la femme les a récoltés avant le mariage, ils appartiennent à elle : [on achètera donc avec ces produits une terre dont le mari aura l'usufruit]. Si le mari les a récoltés avant le divorce, ils appartiennent à lui.

GHEMARA.

Si la femme a hérité de l'argent et que l'un des époux veuille acheter une terre et l'autre une maison, on achète une terre, car le capital est plus sûr et la terre produit davantage. Si l'un des époux veut acheter une maison et l'autre des dattiers, on achète une maison, car une maison produit plus, dit Raschi, que les dattiers qui se dessèchent le plus souvent. Si l'un veut des dattiers et que l'autre veuille d'autres arbres, on achète des dattiers. Si la divergence porte sur le choix à faire entre d'autres arbres et des vignes, on achète les autres arbres proposés par l'un des époux ; car, disent les Thossephoth, les vignes demandent beaucoup de dépenses et de travail, sans cela elles se gâtent.

Si la femme a hérité d'une forêt ou d'un vivier [1], les uns regardent les arbres coupés et les poissons comme des revenus qui appartiennent au mari, les autres les regardent comme un capital qui appartient à la femme. Règle générale : tout ce qui se reproduit, est considéré comme fruit ou comme un revenu ; tout ce qui ne se reproduit pas, est considéré comme un capital ; or, l'arbre coupé ne se reproduit pas, c'est donc un capital. Telle est l'interprétation de Raschi.

Les Thossephoth donnent au nom de rabbi [Jacob] Tham une variante et une autre interprétation à ce passage ; la voici : Si le

[1] Rachi et les auteurs des Tossephoth, qui étaient français, donnent fréquemment des traductions françaises en lettres hébraïques, mais du vieux français difficile à reconnaître ; ici Raschi donne le mot *vivier* par des lettres, *vav*, *yot*, *vav*, deux *yot*, *resch*.



mari veut acheter [avec l'argent dont la femme a hérité] une forêt ou un vivier et que la femme ne le veuille pas, les uns disent qu'on ne l'achètera pas, car ce sont des produits périssables, et on ne doit acheter avec l'argent de la femme qu'un capital durable; les autres disent qu'on l'achètera, car c'est un capital. Règle générale: tout ce qui reproduit, est un capital; tout ce qui ne reproduit pas, est considéré comme un produit ou un revenu.

Rabbi Zéra ou rabbi Abba raconte, que rabbi Oschia a dit au nom de rabbi Janaï : [Une femme mariée possède comme bien *melog* un animal, dont le capital lui appartient et dont le mari a l'usufruit]. Si cet animal a un petit après le mariage, et si le petit est volé, le voleur paie l'amende du double à la femme.

Question. — On lit dans une beraïtha: Si une femme mariée possède comme bien *melog* un animal, le petit de l'animal appartient au mari, comme l'usufruit de l'animal. Mais si la femme possède comme bien *melog* une esclave, l'enfant de l'esclave appartient à la femme [l'enfant est considéré comme le capital de l'épouse]. Hananjah le fils du frère de Joschiyah dit, que l'enfant de l'esclave appartient aussi au mari. On voit donc que Hanajah et les autres docteurs ses collègues sont d'accord entre eux, que le petit de l'animal est considéré comme l'usufruit, ou le produit du capital, et non pas comme constituant un capital qui devrait appartenir à la femme. Or, si le petit appartient au mari, l'amende du double qui est le résultat du vol du petit, doit aussi appartenir au mari, et rabbi Janaï est en contradiction avec Hananiyah et avec les autres docteurs.

Réponse. — Rabbi Janaï est d'accord avec la beraïtha que le petit de l'animal appartient au mari, car le mari a le droit de l'usufruit du capital de la femme, c'est-à-dire qu'il peut prendre le produit naturel et artificiel de ce capital [et aussi le produit du produit, par exemple si la femme possède des vignes, le mari prend les raisins, le vin, le vinaigre, etc; si on vend ces raisins pour acheter un champ, le mari prendra les produits de ce champ], mais le mari ne peut pas prendre le produit du produit [qui ne vient ni naturellement, ni par son industrie, mais qui est

dû à une circonstance qu'il n'a ni prévue ni préparée, comme ici l'amende du double qui vient du vol du petit [1].

Question. — [On sait que, quoique le mari ait le droit de l'usufruit sur les biens *melog* de sa femme, il perd ce droit, si l'usufruit peut amener l'extinction du capital. On pourrait donc dire que, si la femme possède par exemple une vache comme bien *melog*, le veau devrait lui appartenir; car si le mari prend les veaux et si la vache meurt, la femme n'aura plus rien]. Cependant Hananjah dit que le petit de l'animal et l'enfant de l'esclave appartiennent au mari, car il pense qu'on ne doit pas prendre en considération la possibilité de la mort de la vache ou de l'esclave. Mais les autres docteurs qui font une distinction entre l'animal et l'esclave, pourquoi cette distinction? S'ils prennent en considération la possibilité de la mort de la mère, le veau doit appartenir à la femme, comme l'enfant de l'esclave. S'ils ne prennent pas en considération cette éventualité, ils devraient s'accorder avec Hananjah que l'enfant de l'esclave appartient au mari.

Réponse. — Ils pensent qu'il faut prendre en considération la possibilité de la mort de l'esclave ou de la vache; ils permettent cependant au mari de prendre le veau, car si la vache meurt, la femme aura encore le cuir [2].

---

[1] J'ai adopté l'interprétation des Thossephoth, qui ajoutent que, si un voleur volait le capital [par exemple l'animal lui-même que la femme possède comme bien *melog*] l'amende du double appartiendrait également à la femme.

[2] Les Thossephoth demandent avec raison, comment on peut donner une réponse pareille. Si le mari, disent-ils, voulait tuer l'animal pour en manger la viande, en laissant à la femme le cuir, elle pourrait s'y opposer. Les Thossephoth n'ont pas de réponse à cette objection. Je crois donc que nous avons là une de ces réponses de conversation, qu'on ne doit pas prendre comme le véritable motif de la décision des collèges de Hananjah [nous avons des exemples des réponses pareilles..........]. La véritable réponse me semble celle-ci. Il y a une grande différence au point de vue moral entre la possession d'un esclave, d'un arbre ou d'un immeuble quelconque, et la possession d'un animal ou d'un autre mobilier, différence admise par la mischnah et par rab Nahaman qui appellent la première *schebah beth abiha*; cette possession de la femme a pour elle l'importance de l'honneur et du souvenir de sa famille [de la maison de son père], car on s'attache à son champ, à ses arbres, à ses esclaves et aux enfants de ses esclaves, mais on ne s'attache pas tant à ses animaux. Ainsi rab Nahaman dit-il que la femme divorcée peut repren-

Samuel dit, qu'on adopte l'idée de Hananjah. Mais rab Nahaman ajoute que même, d'après Hananjah, si la femme est divorcée, elle peut forcer le mari de lui vendre l'enfant de son esclave dont la possession est pour elle l'honneur [et le souvenir] de sa famille [*schebah beth abiha*].

Rabba dit, au nom de rab Nahaman : Si la femme a apporté pendant le mariage des chèvres pour le lait, des brebis pour la tonte, des poules pour les œufs, ou des dattiers pour les fruits, le mari en aura l'usufruit, jusqu'à ce que le capital [les chèvres, les brebis, etc.] disparaisse. Rab Nahaman dit, si elle a apporté des vêtements, le mari en usera jusqu'à ce que le capital [les vêtements] s'use. Rab Nahaman adopte donc l'idée de la beraïtha. Voici ce qu'on y lit : Si la femme a hérité de mines de sel ou de sable [un sable, dit Raschi, bon pour la maçonnerie], le sel et le sable sont considérés comme des produits ou des revenus [puisque la mine reste à la femme pour capital], ils appartiennent donc au mari, et il n'est pas obligé de les vendre pour acheter une terre. Mais si elle a hérité d'une mine de soufre ou de matières colorantes, rabbi Mayer dit que le soufre et les matières colorantes appartiennent à la femme, car ces matières constituent elles-mêmes le capital, puisqu'il n'y en a pas d'autre [ces mines, dit Raschi, s'épuisent]; il faut donc les vendre pour acheter une terre, dont le mari aura l'usufruit et la femme gardera le capital. Les autres docteurs disent, que le soufre et les matières colorantes sont considérés comme des produits ou des revenus, et ils appartiennent au mari, la mine sera le capital de la femme et le mari en aura les produits, jusqu'à ce que le capital [la mine] disparaisse. C'est donc comme dans le cas des vêtements, des chèvres, des brebis, dont le mari a l'usufruit jusqu'à ce que le capital disparaisse.

MISCHNAH.

Si la femme a hérité d'esclaves, d'olives ou de vignes qui sont vieilles, on les vendra pour acheter une terre dont le mari aura l'usufruit. Rabban Simon, fils de

dre l'enfant de son esclave, c'est pour elle l'honneur [et le souvenir] de sa famille, *shebah beth abiha*], mais non pas le veau de sa vache.

Gamaliel [variante de rabbenou Ascher] dit: Que la femme peut en empêcher la vente, car la possession en est l'honneur [et le souvenir] de sa famille.

GHEMARA.

Rab Khahana dit au nom de Rab : Si les olives ou les vignes se trouvent sur la terre de la femme, elle peut en empêcher la vente à cause de l'honneur [et du souvenir] de sa famille; ce n'est que dans le cas où ils se trouvent sur la terre d'un autre individu, que les adversaires de rabban Simon fils de Gamaliel contestent à la femme le droit d'en empêcher la vente, car les vieux arbres vont se perdre, et il n'en restera rien qui soit un honneur et un souvenir de famille.

MISCHNAH.

Si le mari a fait des dépenses pour les biens de sa femme qu'il a répudiée, et qu'il en ait eu les fruits, que les dépenses aient été plus que les revenus, ou *vice versa*, il ne peut rien réclamer. Mais, s'il a fait des dépenses *sans user* des fruits, il attestera par serment ce qu'il a dépensé, et il se les fera rembourser.

GHEMARA.

Fol. 80). Un fait pareil s'est présenté devant rab Joudah. Le mari a fait des dépenses pour la terre de sa femme avant le divorce et il n'en a pas mangé, seulement il en a donné quelques branches à manger à son bétail, et rab Joudah a déclaré que cela suffit pour dispenser la femme, de rembourser les frais que son mari a faits.

[On voit que l'homme qui divorce avec sa femme peut perdre par suite de ce divorce presque toutes les dépenses qu'il a faites pour ses champs]. Rab Hisda dit donc, qu'il doit être payé au moins comme un fermier, si c'est la femme, étant *mineure* et mariée après la mort de son père, qui provoque elle-même le divorce par le *mioun* [V. plus haut, p. 99]. Les docteurs l'ont ainsi décidé, pour que le mari, sûr d'être récompensé pour ses

peines et ses dépenses dans le cas du *mioun*, ne laisse pas les champs se gâter.

Une femme avait un héritage de 400 zouzes dans un pays éloigné, son mari est allé les toucher, mais il a dépensé en voyage 600 zouzes; avant d'arriver avec les 400 zouzes, il avait besoin d'argent et il en a pris un zouze [il a répudié sa femme et il réclama d'elle les dépenses]; les époux se sont présentés devant rabbi Amé, qui a dit: Puisque le mari a usé des biens de la femme [il en a pris un zouze], il ne peut plus réclamer les dépenses; il a donc assimilé ce cas à ceux de la mischnah et de rab Joudah. Mais les autres docteurs dirent à rabbi Amé: Il y a une différence entre ces cas, où le mari a usé des produits ou des revenus, et le cas de l'héritage de 400 zouzes où le mari a touché du capital; c'est donc comme s'il avait dépensé un zouze de plus, et comme s'il n'avait eu aucun revenu; ainsi ont-ils décidé que le mari prêtera serment pour la quantité de ses dépenses, et il se les fera payer.

On a vu dans la mischnah que le mari prêtera serment pour ses dépenses, et il se les fera payer. Rabbi Assé ajoute que cela s'applique seulement au cas, où la terre est améliorée en proportion des dépenses.

Question. — Dans quel sens faut-il comprendre la condition posée par rabbi Assé?

Réponse. — Abayé dit que, si l'amélioration est plus considérable que les dépenses, le mari pourra se les faire payer sans serment. Mais Rabba objecte que s'il en était ainsi, le mari trompera facilement sa femme, en fixant la somme des dépenses un peu au-dessous de la valeur de l'amélioration pour se les faire payer sans serment. Par conséquent, il donne une autre interprétation aux paroles de rabbi Assé. Il voulait dire que, si la dépense que le mari dit avoir faite pour la terre, est plus considérable que l'amélioration, il ne pourra se faire payer, même avec un serment, qu'en proportion de cette amélioration, et non pas le surplus.

Autre question. — Le mari qui a fait des dépenses pour les terres de sa femme, pourvu qu'il en ait usé avant le divorce, aussi peu qu'il soit, ne peut pas réclamer ses dépenses. Si au lieu de

travailler lui-même la terre, il l'a donnée à un fermier qui s'est engagé à la cultiver pour en prendre le tiers ou la moitié des revenus, et qu'il en ait usé un peu, faut-il considérer le fermier comme le représentant du mari, de sorte qu'il ne pourra pas non plus réclamer ses dépenses, ou bien le fermier représente-t-il aussi bien la femme que le mari? car si le mari ne lui avait pas donné la terre, la femme l'aurait fait; par conséquent, il peut réclamer ses dépenses.

Objection. — Rabba, fils de rab Hanan, demanda: Comment peut-on faire perdre au fermier ses dépenses, si un homme qui cultive la terre d'un autre sans son ordre, peut se faire rembourser ses dépenses au moins en proportion de l'amélioration?

Réponse. — Dans ce cas-ci, la terre était abandonnée, l'étranger qui l'a cultivée sans ordre, n'a causé aucun dommage au propriétaire, par conséquent il se fera rembourser les dépenses qui ne dépassent pas l'amélioration. Il n'en est pas ainsi dans notre cas. La femme peut dire au fermier : Si tu n'avais pas pris cette terre, mon mari l'aurait travaillée, et il n'aurait pas pu réclamer ses dépenses.

Rab Houna, fils de rab Josué, rendit la décision suivante : Si le mari est fermier, s'il comprend la profession et qu'il s'en occupe, le fermier qu'il a mis à sa place n'a pas plus de droits que lui, et la femme peut dire avec raison: S'il n'était pas venu, son mari aurait cultivé la terre lui-même. Mais si le mari n'est pas homme à cultiver la terre, le fermier peut réclamer ses dépenses.

Autre question. — Le mari a le droit d'usufruit sur les biens de sa femme. Peut-il vendre ce droit à un autre? Faut-il le considérer comme un droit quelconque qu'on peut toujours vendre, ou bien doit-on prendre en considération, que la loi accorde l'usufruit au mari en faveur du ménage, et non pas pour qu'il puisse le vendre à d'autres personnes?

On rend la décision, que la vente de l'usufruit n'a aucune valeur, mais, on n'est pas d'accord sur le motif. Abayé dit qu'on annule la vente de peur que l'acheteur, n'ayant que l'usufruit, ne néglige la culture de la terre parce qu'elle ne lui appartient pas. Rabba dit qu'on annule la vente, pour ne pas diminuer le bien-être du ménage.

Quelle différence pratique y a t-il entre ces deux motifs?

Voici les différences :

a. Si la terre se trouve située près de la ville, le premier motif n'est plus applicable, car on pourra voir à chaque instant si l'acheteur gâte la terre.

b. Si le mari est lui-même fermier, s'il travaille la terre lui-même, et qu'il donne à l'acheteur les produits récoltés, le premier motif n'est pas applicable.

c. Si le mari fait du commerce avec l'argent qu'il prend chez l'acheteur, c'est le second motif qui n'est pas applicable.

MISCHNAH.

Si une *schomereth yabam* [celle qui attend le *yabam*, le frère de son mari mort sans laisser d'enfant, elle attend que ce *yabam* l'épouse selon la loi du lévirat, ou qu'il lui fasse faire la cérémonie du déchaussement, pour qu'elle puisse épouser un autre homme [*Deutéronome*, XXV] a hérité des biens, l'école de Schamaï et celle de Hillel sont d'accord entre elles, qu'elle peut les vendre ou en faire un don, et que la vente ou le don est valable. Si cette femme est morte, qui héritera de sa khethoubah et de ses biens *melog?* L'école de Schamaï dit, que ses biens *melog* seront partagés entre les héritiers de son mari et ceux qui héritent d'elle [le texte dit les héritiers de son père, ce qui veut dire ceux qui héritent de la femme] [quant à la khethoubah, dit Raschi, elle appartient aux héritiers du mari]. L'école de Hillel dit : la dot et tout ce que le mari lui devait comme sa khethoubah, appartient aux héritiers du mari [selon l'interprétation des Thossephoth, article *nekhassim*], et les biens *melog* appartiennent aux héritiers de la femme.

Si son frère [le mari mort sans enfant, le frère du *yabam*] a laissé de l'argent, on en achètera un champ,

GHEMARA.

Question. — Si la *schomereth yabam* est morte, qui doit donner les frais de l'enterrement? Est-ce que ce sont les héritiers du mari qui héritent de sa khethoubah, ou bien ceux de son père [les héritiers de la femme], qui héritent de ses biens *melog?*

Réponse. — Rab Amram répondit, qu'on peut trouver la solution de la question dans la beraïtha qui dit : Si une *schomereth yabam* est morte, ceux qui héritent de sa khethoubah, doivent fournir les frais de son enterrement.

Fol. 81). Abayé dit : Nous aussi, nous avons trouvé cette opinion dans la mischnah. Car on lit dans une mischnah : Une veuve est nourrie des biens des orphelins; ce qu'elle gagne par ses travaux, appartient à eux, et ils ne sont pas obligés de fournir les frais de son enterrement. La mischnah ajoute : ce sont ceux qui héritent de sa khethoubah qui doivent pourvoir à ses funérailles. La mischnah, en ajoutant la dernière phrase, veut donc nous apprendre que, si une veuve a deux catégories d'héritiers, qui ne peut être qu'une *schomereth yabam*, les frais de l'enterrement doivent être payés par les héritiers du mari, ou le *yabam*.

Question de Rabba. — [On vient de dire, que c'est l'héritier du mari, ou le *yabam* qui hérite de son frère, qui doit donner les frais de l'enterrement de la *schomereth yabam*], pourquoi serait-il obligé de le faire? Il pourrait dire : j'hérite de mon frère et non pas de sa veuve, je ne suis donc pas obligé de payer pour les funérailles d'une personne dont je n'hérite rien.

Réponse d'Abayé. — On lui répondra que, s'il hérite de son frère, il est son remplaçant, et il doit faire à la place de son frère ce que celui-ci aurait été obligé de faire, s'il était vivant et si la femme était morte avant lui; et si le *yabam* ne veut pas fournir les frais de l'enterrement de la femme, qu'il donne la khethoubah [c'est-à-dire, s'il ne veut pas remplacer son frère pour accomplir le devoir que celui-ci aurait dû accomplir s'il était vivant, qu'il renonce à hériter de lui la khethoubah, et qu'il donne cette khethoubah aux héritiers de la femme] [1].

---

[1] Raschi interpète autrement ce passage; il rappele la beraïtha [fol. 47,

Un fait s'est présenté à Poumbeditha, où un individu est mort sans enfant en laissant deux frères, le frère aîné a voulu épouser la veuve [selon la loi du lévirat]; or, celui qui épouse la veuve de son frère mort sans enfant, devient son unique héritier. Par conséquent, en épousant la veuve, il aurait pris l'héritage tout entier, et l'autre frère n'aurait rien hérité. Celui-ci voulait donc empêcher le mariage. Mais l'aîné lui dit : Pourquoi veux-tu m'empêcher d'épouser la veuve de notre frère? Tu veux avoir la moitié de ses biens? Laisse-moi épouser la veuve, et je te fais un don de la moitié de ses biens. Il a donc épousé la veuve, mais il a voulu annuler le don. On s'est présenté devant rab Joseph qui dit : Puisque le frère aîné n'avait pas le droit de vendre [ou de donner] les biens du défunt, s'il les a vendus [ou donnés], la vente ou le don est nul. Car on lit dans une béraïtha : Un individu est mort sans enfants, et il a laissé une veuve que son frère a épousée [selon la loi du lévirat]; dans ce cas le frère ne doit rien vendre des biens du défunt, quoique ces biens aient une valeur de 100 *manoth*, et que la khethoubah de la veuve ne soit que d'une seule *manah* [une *manah* est 100 denars], car tous les biens du défunt sont pour ainsi dire kypothéqués à la khethoubah. On voit donc que le frère ne devrait rien vendre [ni donner], par conséquent sa vente ou son don est nul.

Objection. — Abayé demanda à rab Joseph : Tu dis que, quand on ne doit pas vendre un objet, la vente est nulle. Il y a des cas où il est défendu à un individu de vendre, cependant si cet individu vend malgré la défense, la vente est valable. Car on lit dans la mischnah : Si une fiancée a fait un héritage des biens après ses fiançailles, l'école de Hillel dit qu'elle ne doit pas les vendre, mais que si elle les a vendus ou donnés, la vente ou le don est valable. [V. plus haut, p. 210.]

Réplique. — Rab Joseph répliqua, en citant la béraïtha qui

---

verso] que l'enterrement de la femme est la compensation que le mari donne pour son héritage de la dot appelée aussi *khethoubah*. Mais s'il n'y avait pas de dot ? On pourrait à la rigueur répondre, que la loi ayant obligé le mari d'enterrer sa femme pour son héritage de la dot, l'oblige également quand il n'y a pas de dot. Mais d'après mon interprétation, on n'a pas besoin de cette réponse.

dit : Un individu a prêté de l'argent à son frère, le créancier est mort sans enfant, et le débiteur épouse la veuve selon la loi du lévirat et devient l'héritier unique du créancier ; mais la veuve dit, que l'argent que son deuxième mari devait au défunt lui appartient pour sa khethoubah. Dans ce cas le frère survivant ne peut pas dire : puisque je suis l'héritier de mon frère, je garde pour moi l'argent que je lui devais, mais il est obligé de donner cet argent comme appartenant à la femme pour sa khethoubah, et elle en achètera un champ dont son deuxième mari aura l'usufruit. On voit donc ici que le frère survivant, quoique héritier, ne peut pas garder l'argent qui appartenait au défunt, parce que tout ce que le défunt a laissé, est hypothéqué à la femme pour la khethoubah. Il en est de même dans notre cas, quoique le frère cadet ait acquis comme un don la moitié des biens du défunt, le don est nul, car tout ce que le défunt a laissé, est hypothéqué à la femme pour la khethoubah.

Réponse. — Rab Nahaman répondit, que la béraïtha n'a aucune autorité, et on ne peut pas s'appuyer sur elle. — Pourquoi lui refuse-t-on toute autorité? Est-ce parce qu'elle veut que l'argent que le frère survivant devait au défunt soit donné à la femme pour sa khethoubah, et que d'après la loi une veuve ne peut pas se faire payer du mobilier que son défunt mari a laissé en héritage à ses héritiers? La béraïtha adopte peut-être l'opinion de rabbi Meyer, qu'on peut se faire payer la khethoubah du mobilier. Pourquoi donc rab Nahaman ne veut-il pas admettre la décision de la béraïtha? Est-ce parce que rab Nahaman pense, que le frère survivant peut dire à la femme : Tu n'as rien à réclamer de moi? Ce n'est pas à toi que j'ai emprunté l'argent, mais à mon frère.

Fol. 82). La béraïtha adopte peut-être l'opinion de rabbi Nathan. Car on lit dans une béraïtha : Rabbi Nathan dit : Si Rouben doit de l'argent à Simon, et si Simon le doit à Lévy, celui-ci peut se faire payer [au besoin] par Rouben. Il en est de même dans notre cas, où le frère survivant devait de l'argent au défunt, et celui-ci devait la khethoubah à sa femme ; par conséquent celle-ci peut se faire payer par le frère survivant. — Rab Nahaman ne veut pas adopter la décision de la béraïtha, parce qu'il ne

peut pas admettre, qu'on invoque à la fois l'opinion de rabbi Meyer [que les autres docteurs n'adoptent pas] et la sentence de rabbi Nathan, et tout cela en faveur de la khethoubah [1].

Un fait pareil à celui de Poumbeditha s'est présenté dans la ville de *Mehassya*, où le frère aîné voulait épouser la veuve de son frère mort sans enfant et prendre en héritage ses biens, et il voulait promettre à son frère cadet de lui donner la moitié des biens, pour que celui-ci n'empêche pas le mariage. Mais le cadet lui dit qu'il craint d'être trompé, comme l'a été celui de Poumbeditha. Alors le frère aîné dit au cadet : si tu crains que je n'annulle plus tard le don, je te ferai le don à présent, et tu feras tout de suite l'acte nécessaire pour valider le don des biens, pour qu'ils te soient acquis après mon mariage. [Le cadet consentit, mais après le mariage de l'aîné celui-ci voulait annuler le don; on s'est présenté devant.] Mar fils de rab Asché qui a déclaré le don nul. Car, dit-il, il est vrai que rab Dimé a dit au nom de rabbi Johanan : Si Rouben dit à Simon : fais la *meschikhah* de ma vache tout de suite, pour qu'elle te soit acquise dans trente jours, la vache est acquise dans trente jours en vertu de la *meschikhah*, l'acte qui a validé le don. Mais dans le cas de rabbi Johanan, la *meschikhah* peut valider l'acquisition dans trente jours, parce qu'elle aurait pu la valider tout de suite, si telle était la volonté de Rouben qui était le propriétaire de la vache au moment de la *meschikhah*. Mais dans notre cas l'acte d'acquisition fait par le cadet est nul, parce qu'au moment où il le fait, le frère aîné ne peut pas lui en faire un don, n'étant pas encore le propriétaire de ces biens, puisqu'il n'en devient le maître qu'après le mariage.

Question. — Rab Dimé dit ici au nom de rabbi Johanan : Si Rouben dit à Simon : fais la *meschikhah* de ma vache tout de suite, pour qu'elle te soit acquise dans trente jours, la vache lui

---

[1] On a ici un exemple, où un *amora* se permet de rejeter l'opinion d'une beraïtha, sans chercher à s'appuyer sur un *thana* quelconque, et la ghemara l'approuve. Il en résulte, que les *amoraïm* n'ont pas toujours suivi aveuglément les opinions des *thanaïm*, malgré l'autorité de la mischnah du traité Edjoth. [Voy. mon tome V, traité *Edjoth*.]



est acquise. Rabin a dit au nom de rabbi Johanan, qu'elle n'est pas acquise.

Réponse. — S'il a dit : fais-en la *meschikhah*, pour que dans trente jours elle te soit acquise *à partir d'aujourd'hui*, à la fin du trentième jour la vache est acquise à Simon à partir du moment dans lequel il a fait la meschikhah. Mais s'il n'a pas dit *à partir d'aujourd'hui*, la vache n'est pas acquise.

La ghemara adopte l'opinion, que le *yabam* qui a partagé avec ses frères les biens du frère défunt, qu'il l'ait fait avant d'avoir épousé la veuve par la loi du lévirat, ou qu'il l'ait fait après ce mariage, le partage est nul [car il ne peut rien donner, ni vendre des biens de son frère défunt, qui sont tous hypothéqués pour la khethoubah de la veuve] [1].

Le *yabam* qui a épousé la veuve de son frère mort sans enfant, par la loi du lévirat, peut lui donner une lettre de divorce, et il peut, après avoir divorcé avec elle, l'épouser de nouveau.

Si le défunt n'a pas laissé assez de biens pour payer la khethoubah, le *yabam* est obligé de donner la khethoubah de ses propres biens.

On lit dans une béraïtha : Jadis on écrivait pour une vierge une khethoubah de 200 zouzes, et de 100 zouzes quand on épousait une veuve [mais on n'engageait pas les biens pour la khethoubah]; les femmes alors n'avaient pas assez de confiance, ce qui empêchait les mariages. On a alors introduit l'usage de remettre la valeur de la khethoubah chez le père de la femme. Mais

---

[1] On trouve ici [fol. 82, recto] trois questions qui se suivent l'une après l'autre, on dirait que leurs auteurs les prononcèrent l'une après l'autre dans une seule séance; mais en réalité elles furent prononcées dans trois séances différentes et peut-être aussi dans trois pays et aux trois époques. Voici ces questions :

Première question : Si le *yabam* a donné une part à son frère *après* avoir épousé la veuve, le don est-il valable ? — Non.

Deuxième question : S'il l'a fait *avant* d'avoir épousé la veuve, le don est-il valable ? — Non.

Troisième question : Après que la première question a été résolue négativement, pouvait-on encore avoir des doutes dans la deuxième question ? — La deuxième question a été faite dans une autre séance et son auteur ne connaissait pas la solution de la première question.

cet usage avait l'inconvénient que, si le mari était en colère contre sa femme, rien ne l'empêchait de divorcer avec elle et de lui dire de prendre sa khethoubah déposée chez son père. On a alors introduit un autre usage d'acheter pour la khethoubah divers objets, les riches avaient des objets d'or ou d'argent, les pauvres en avaient en cuivre, [selon la variante admise par les Thossephoth]. Les femmes avaient pour ainsi dire leur khethoubah en mains, quand elles étaient avec leurs maris chez leurs beaux-pères. [On pensait que le mari réfléchirait alors avant de divorcer avec sa femme, car il serait obligé de la laisser emporter avec elle ces objets précieux.] Mais ce moyen n'était pas suffisant, et les maris en colère renvoyaient leurs femmes avec ces objets. Enfin Simon fils de Schatah a établi la loi, qu'on ne donne aux femmes rien d'avance, mais que tous les biens du mari puissent être saisis par les femmes pour la khethoubah.

PEREK IX

MISCHNAH.

Fol. 83). Si quelqu'un donne à sa femme un écrit contenant ces mots: «*Je n'aurai pas de droits sur les biens*,» il peut en réclamer néanmoins les revenus pendant qu'elle est en vie, et il en hérite quand elle meurt. A quoi servirait donc l'écrit? C'est pour le cas, où la femme a vendu ou donné ses biens, que la vente ou le don soit valable. S'il a écrit: «Je n'aurai pas de droit sur tes biens, *ni sur leurs revenus,* » il ne peut plus réclamer les revenus du vivant de sa femme, mais si elle meurt il en hérite. Rabbi Joudah dit qu'il peut encore réclamer les revenus des revenus [la ghemara va l'expliquer, v. plus bas, p. 231], s'il n'a pas écrit expressément : je n'aurai pas de droit sur les biens, ni sur leurs *revenus, ni sur les revenus de leurs revenus*, et ainsi de suite. S'il a écrit : « Je n'aurai pas de droits sur tes biens, ni sur leurs revenus, ni sur les revenus de leurs revenus, ni de ton vivant, ni après ta mort, » il ne peut plus réclamer les revenus, et il n'en hérite pas après sa mort. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit qu'il en hérite néanmoins après sa mort, parce que l'héritage du mari est d'institution biblique, qu'on ne peut pas abolir. [Rab-

benou Ascher dit, qu'on n'adopte pas l'opinion de rabban Simon.]

GHEMARA.

Rabbi Hiya avait une beraïtha avec la variante : « Si quelqu'un *disait à sa femme*, » au lieu de : « Si quelqu'un *donne par écrit* ».

Question. — A quoi sert un écrit pareil? N'avons-nous pas une beraïtha qui dit : Si quelqu'un dit à son associé ; « Je n'aurai pas de droits sur notre terre », ces paroles n'ont aucune valeur, parce que, dit Raschi, il n'a pas prononcé le mot de *mathanah*, don, ou une expression analogue.

Réponse. — Il a donné l'écrit quand il n'était que le fiancé et qu'il n'avait pas encore de droits sur les biens, de sorte qu'il n'avait rien à donner, et l'expression de *mathanah* était impropre et inutile. Rab Khahana a dit aussi, qu'on peut renoncer à un héritage avant qu'il arrive, si cet héritage ne vient point des parents, mais du côté de la femme. Rabba a dit également, que tout individu peut renoncer à ce que les docteurs ont institué en sa faveur, par exemple, comme rab Houna l'a dit au nom de Rab, une femme peut dire à son mari : « Je renonce à l'entretien que tu dois me fournir, et je ne veux pas travailler pour ton profit. » Car le devoir d'entretenir sa femme en échange de ce qu'elle gagne par son travail, a été établi *par les Sages* en faveur de la femme, dont les travaux peuvent ne pas être suffisants pour l'entretenir ; donc elle peut renoncer à cet avantage [1].

On lit dans une beraïtha : Quels sont les revenus et quels sont les revenus des revenus? Si la femme a une terre qui donne des produits, ces produits sont les *revenus*, ou les revenus au premier degré. Si le mari vend ces produits et qu'il en achète une

[1] Il résulte de ce passage, que tout individu peut renoncer aussi à ce que la loi mosaïque a institué en sa faveur, et que le mot *hakhamim*, les sages, peut s'appliquer aux Anciens qui ont institué des lois et des usages. Car la loi de nourrir l'épouse est une loi mosaïque [v. plus haut fol. 47 et 48 Thosephoth, article rabbi *Eliezer ben Jacob*], c'est-à-dire une loi acceptée par Moïse et instituée par ses prédécesseurs, car Moïse en parle comme d'une loi ancienne, en disant que la fille vendue doit être nourrie comme son épouse. [*Exode*, XXI.]



terre, les produits de cette terre sont les *revenus des revenus*, ou les revenus du deuxième degré.

Rab dit, que c'est une loi rabbinique que le mari hérite de sa femme.

MISCHNAH.

Fol. 84). Un individu est mort et il a laissé un dépôt ou une dette à recevoir chez quelqu'un ; cette dette ou ce dépôt est réclamé par les héritiers, par la veuve pour sa khethoubah, et par un créancier du défunt. A qui faut-il le donner? Rabbi Tryphon dit de le donner au plus malheureux. Rabbi Akiba dit, que la pitié ne doit pas prévaloir sur la justice ; on le donnera donc aux héritiers dont le droit est incontestable, tandis que la veuve et le créancier ont besoin de prêter serment pour établir leur droit. Si, au lieu d'un dépôt ou d'une dette à recevoir, le défunt a laissé des produits récoltés, ils resteront entre les mains de celui qui s'en est emparé le premier. Car, dit Raschi, si l'héritier s'en est emparé, la veuve ni le créancier ne peuvent se faire payer du mobilier; si la veuve ou le créancier s'en est emparé, il a le droit de la garder d'après rabbi Tryphon. Si la veuve ou le créancier s'est emparé de ces produits dont la valeur dépasse la somme qu'il réclame, à qui faut-il donner le surplus ? Rabbi Tryphon dit qu'on le donnera au plus malheureux, et rabbi Akiba veut qu'on le donne aux héritiers.

GHEMARA.

Quel est le plus malheureux dont parle rabbi Tryphon? Rabbi José, fils de rabbi Hanina, dit que c'est celui dont les droits sont d'une date plus récente, car il ne pourra pas se faire payer des biens que le défunt a vendus avant cette date. Rabbi Johanan dit

que c'est la veuve, car on a favorisé le beau sexe ou le sexe faible [1].

Rabba dit, au nom de rab Nahaman, que, d'après rabbi Akiba, quand même la veuve ou le créancier se serait saisi de la récolte après la mort du défunt, cette saisie ne lui donnerait aucun droit, car il faut que la saisie ait été faite *avant* la mort du défunt. D'après rabbi Tryphon, si la veuve ou le créancier a saisi le dépôt même *après* la mort du défunt, il peut le garder. Rab et Samuel disent tous les deux, qu'il s'agit d'une saisie faite dans une place publique, [on n'a pas le droit de faire des saisies dans le domaine des héritiers, et ces saisies ne donnent aucun droit à ceux qui les ont faites]. D'après rabbi Johanan et Risch Lakesch, la *simta* [impasse] est considérée comme une place publique sous ce rapport.

Un tribunal a rendu un jugement en adoptant l'idée de rabbi Tryphon, que la saisie faite *après* la mort du défunt [dans une place publique] peut donner le droit de la garder; mais rabbi Simon, fils de Lakesch, a cassé le jugement [2]. Un créancier a saisi le bœuf de son débiteur; il prétendit avoir fait la saisie du vivant de ce débiteur; le gardien dit, au contraire, que c'était après la mort. Les deux parties se sont présentées devant rab Nahaman, qui demanda au gardien s'il avait des témoins de la saisie. Celui-ci lui dit que non. Alors rab Nahaman lui dit que le créancier peut garder le bœuf en vertu du principe du migo [3], car s'il voulait mentir, il aurait pu dire qu'il avait acheté le bœuf.

Question. — Risch Lakesch n'a-t-il pas dit que, pour le menu bétail, on ne peut pas admettre le principe de la hazakah [4], car ce bétail marche partout, et il peut bien entrer dans le domaine

[1] Voy. tome V de ma *Législation*, p. 68; Voy. aussi plus bas, fol. 97, verso.

[2] On dit ici qu'on adopte toujours l'opinion de rabbi Akiba contre celle de son collègue.

[3] Voy. la note de la p. 112.

[4] On a vu plus haut [p. 109] deux applications de la *hazakah*. Ici il s'agit d'une troisième application de ce principe, en vertu duquel la possession du mobilier contesté sert de preuve de légalité pour celui qui le possède, à moins de preuves contraires.



d'un étranger, de sorte que si le créancier disait qu'il l'a acheté, il lui faudrait des preuves et il ne pourrait pas invoquer la possession en sa faveur?

Réponse. — Ici il s'agit d'un bœuf qui a un gardien.

Yémar, fils de Haschou, était créancier d'un homme qui est mort et qui a laissé un vaisseau. Il envoya donc quelqu'un pour en faire la saisie, mais on a dit à cet envoyé qu'il n'avait pas le droit de le saisir pour un autre; car rabbi Johanan a dit que, si quelqu'un fait une saisie pour un créancier, quand il y en a encore d'autres, sa saisie est nulle : car, dit Raschi, il n'a pas le droit de favoriser un créancier aux dépens des autres.

Fol. 85). Les autres créanciers ont donc fait la saisie du vaisseau; mais rabbi Pinehas leur dit que la saisie n'est valable que quand elle est faite sur une place publique, et Raba leur dit qu'il fallait faire la saisie *avant* la mort du débiteur.

Abimé envoya de l'argent à ses créanciers par Hama, Hama leur donna donc l'argent et il leur demanda le schtar [la créance] pour le déchirer; mais ils refusèrent de rendre le schtar, en disant qu'ils avaient pris l'argent comme saisie pour une autre dette qu'Abimé leur devait et pour laquelle ils n'avaient aucun écrit. Hama est allé se plaindre devant rabbi Abouhou, qui lui demanda s'il avait des témoins qui pourraient certifier le payement; Hama répondit que non. Alors rabbi Abouhou lui dit, que les créanciers gagneront leur procès par le principe du migo [1], car s'ils voulaient mentir, ils auraient pu dire qu'ils n'ont pas reçu d'argent de Hama.

Question. — Abimé pourrait-il se faire rendre l'argent par Hama?

Réponse. — Rab Asché dit, qu'il faut savoir quelles étaient ses instructions. S'il a dit à Hama : « Va demander le schtar et donner l'argent » [c'est-à-dire : Tu prendras d'abord le schtar avant de payer], Hama ayant payé avant de recevoir le schtar, est obligé de rembourser l'argent à Abimé. Mais si Abimé lui a dit : Va donner l'argent et prendre le schtar, Hama ne doit rien à celui qui l'a envoyé.

---

[1] Voir l'explication du mot p. 112.

La ghemara rejette cette distinction de rab Asché, et décide que, dans tous les cas, Hama doit rembourser l'argent à Abimé, qui peut lui dire : Je t'ai envoyé pour faire le mieux, et tu ne devrais pas me causer du dommage par ton manque de précaution.

Un homme avait donné des papiers en dépôt à une femme. Il mourut et ses héritiers demandèrent les papiers. Mais la femme leur dit qu'elle les garderait pour une dette que leur père lui devait, puisque déjà avant sa mort elle pensait les garder à titre de saisie. Les parties se présentèrent devant rab Nahaman, qui demanda à la femme si elle pouvait prouver par des témoins, que déjà du vivant de son créancier on avait réclamé ces papiers, et qu'elle avait refusé de les rendre pour les garder à titre de saisie. La femme répondit que non. Alors rab Nahaman lui dit que c'était une saisie *post mortem*, qui n'est pas valable, puisque de son vivant les papiers étaient chez elle à titre de dépôt seulement.

Une femme devait prêter serment devant le tribunal de Rabba, parce qu'on lui réclamait de l'argent. Mais la femme de Rabba dit à son mari : Je connais cette femme, on l'a déclarée suspecte pour le serment [par suite de sa conduite]. Par conséquent, Rabba a décidé que c'est son adversaire qui prêtera serment pour se faire payer. [Il est vrai, qu'ordinairement on prête serment pour être quitte d'une dette et non pas pour se faire payer. Mais dans le traité Schebouoth [fol. 44] on énumère les cas, où on prête serment pour se faire payer, et entre autres se trouve celui où l'adversaire est un homme suspect pour le serment.]

Un autre jour on apporta devant le même Rabba un schtar [créance], et rab Papa lui dit : Je sais que cette créance a été payée. Mais Rabba lui dit : Tu n'es qu'un seul témoin, et un seul témoin n'est rien. Un autre demanda à Rabba, si la déposition de Rab Papa n'avait pas la même valeur que celle de son épouse, qui déposait l'autre jour contre la femme qui devait prêter serment. Rabba a répondu : Je suis sûr de ma femme, sûr qu'elle ne mentira jamais, mais je ne suis pas si sûr de rab Papa. Si la conviction individuelle d'un juge peut avoir une

valeur légale, dit rab Papa à Rabba, je pourrais déchirer un schtar sur la déposition de mon fils, puisque j'ai la conviction qu'il ne mentira jamais. — Y penses-tu? La conviction individuelle d'un juge ne peut jamais aller jusque-là. — Au moins, dit rab Papa, la déposition de mon fils contre un schtar me suffira, pour que je refuse de m'occuper à faire payer cette créance.

Une femme devait prêter serment devant le tribunal. Son adversaire proposa de lui faire prêter ce serment en ville, car il espérait qu'elle n'oserait pas le faire en présence du monde. La femme y consentit, mais elle demanda qu'on lui écrivît d'abord le certificat constatant qu'elle avait prêté serment et qu'elle était par conséquent acquitée, afin qu'on lui remît cet écrit aussitôt qu'elle aurait prêté ce serment. Rab Bibé, fils d'Abaye, pensa qu'on pouvait le lui écrire; mais rab Papé était d'avis qu'on ne pouvait pas écrire qu'elle avait prêté serment avant qu'elle l'eût fait, car cela aurait eu l'air d'un mensonge. La ghemara décida cependant qu'on pouvait l'écrire, puisqu'on ne remettrait l'écrit à la femme qu'après qu'elle aurait prêté le serment.

Un homme avait mis en dépôt sept perles chez rabbi Miascha, qui était mort sans avoir parlé de ce dépôt. L'homme vint les réclamer des héritiers, et il se présenta devant rabbi Amé, qui lui fit rendre ces perles, parce que rabbi Miascha n'était pas assez riche pour que ces perles eussent pu lui appartenir, et parce qu'en outre l'homme qui les avait réclamées indiquait des signes certains de ces perles, en disant quel était leur nombre et comment elles étaient enveloppées. Cependant ces indications n'auraient pas suffi, si cet homme avait l'habitude de venir souvent chez rabbi Miascha; car on pouvait supposer, qu'un autre eût mis ces perles en dépôt en présence de l'homme qui les réclamait. Des cas pareils se sont présentés devant rab Nahaman et devant rabbi Abba, qui ont rendu la même décision par les mêmes motifs.

Un homme a dit avant de mourir : Je laisse mes biens à Tobie, et deux hommes se présentent qui portent le même nom; si l'un s'appelle simplement Tobie et que l'autre ait reçu le titre de Rab, on donnera les biens à celui qui n'a pas ce titre, puis-



que le défunt a dit simplement Tobie, et non pas rab Tobie. Cependant, si le défunt était familier avec celui qui a le titre, on peut admettre que, par suite de cette familiarité, il l'a appelé simplement Tobie. Si l'un des deux Tobie est un savant, on peut supposer que c'est à lui plutôt que le défunt a légué ses biens, quand même l'autre Tobie serait un voisin ou un parent. Si un des Tobie est un voisin [et ami intime, dit rabbenou Ascher] du défunt et l'autre son parent, c'est le premier qui a la préférence. Si les deux Tobie sont également savants, également parents, etc., le juge décidera selon les circonstances [1].

Samuel a dit : Un créancier qui vend sa créance peut dire qu'il renonce à la dette, et le débiteur n'aura rien à payer à l'acheteur, [le créancier le dédommagera]; même l'héritier du créancier peut le faire. Mais Samuel admet, qu'une femme qui a apporté à son mari une créance en dot, ne peut pas l'annuler de cette façon, sans le consentement du mari.

Une femme, parente de Rab Nahaman, a vendu sa khethoubah par Tobath Hanaah [1]; son mari l'a répudiée ensuite, et elle est morte en laissant une fille héritière de sa khethoubah. L'acheteur est donc venu réclamer la khethoubah de la fille. Mais Rab Nahaman dit, qu'on pourrait donner à la fille le conseil suivant :

Fol. 86). Qu'elle renonce à cette khethoubah en faveur de son père, afin qu'elle puisse plus tard l'obtenir en héritage de lui; [car le créancier qui a vendu une créance peut ensuite renoncer en faveur du débiteur]. La fille a suivi ce conseil; mais rab Nahaman s'est repenti d'avoir donné un pareil conseil.

On vient de voir qu'un créancier qui vend une créance, peut y renoncer en faveur du débiteur, de sorte que celui-ci ne donnera

---

[1] Le texte dit *schouda dedaïné*, et j'ai adopté l'interprétation de Raschi, et non celle des Thossephoth. [Voy. mon IV[e] tome de la *Législation*, p. 97.]

[2] J'ai laissé ce mot en hébreu, car il est très fréquemment employé et il est presque un terme technique. On l'emploie pour exprimer l'idée, qu'on vend un objet d'une grande valeur pour peu de chose, parce que cette valeur n'est pas certaine, comme par exemple une créance soumise à une condition qui peut se réaliser, mais qui peut aussi défaillir, ou la khethoubah d'une femme mariée, qui aura a valeur dans le cas de divorce ou de mort du mari, mais qui n'aura aucune valeur, si la femme meurt avant le mari.



rien à l'acheteur. Si donc l'acheteur est un homme intelligent, il s'arrangera avec le débiteur pour qu'il lui donne un nouveau schtar [créance] en son nom, afin que le créancier ne puisse plus dire qu'il y renonce en faveur du débiteur.

[Un créancier qui, ayant vendu sa créance, y a ensuite renoncé en faveur du débiteur, doit-il dédommager l'acheteur?] Amémar dit que ceux qui admettent les *diné degarmi* [1] le condamneront à rembourser à l'acheteur la valeur de la créance; mais ceux qui ne l'admettent pas, ne lui feront payer que la valeur du papier; car le créancier dira à l'acheteur: Je ne t'ai vendu qu'un morceau du papier. Un fait pareil s'est présenté devant rab Asché, et le créancier fut obligé de payer la valeur entière de la créance. Le rabbenou Ascher dit qu'on adopte l'opinion de rab Asché.

Amemar dit au nom de rab Hama : Si un homme qui doit payer à la fois une khethoubah et une dette, a un terrain et de l'argent, il donnera l'argent au créancier et le terrain pour la khethoubah, car le créancier lui a prêté de l'argent, et la femme a surtout compté sur le terrain [2]. S'il n'a qu'un terrain, avec lequel il ne peut payer qu'un seul de ceux qui réclament, il payera le créancier avant de payer la femme [3]. Raschi ajoute, que cela s'applique seulement au cas, où la date de la khethoubah n'est pas antérieure à celle de la créance.

Rab Papa demanda à rab Hama : Est-ce vrai que vous avez dit

---

[1] *Diné degarmi* veut dire : procès de causes, c'est-à-dire, on réclame d'un individu de payer un dommage dont il n'était pas l'auteur, mais seulement la cause. Plus de détails sont donnés dans le deuxième tome de ma *Législation*, p. 492, et dans l'introduction de mon premier tome.

[2] Les Thossephoth disent que le payement doit se faire de trois manières différentes selon les trois genres de réclamation, savoir :

1) *Réclamation d'un créancier* : Si le débiteur a de l'argent, il est obligé de le donner ; s'il n'en a pas, il peut donner des immeubles ou des marchandises.

2) Réclamations pour dommages [*nezakin*] : Le défendeur peut donner des immeubles ou des marchandises, quand même il a de l'argent.

3) *Salaire d'un ouvrier* : Le salaire doit toujours être payé avec de l'argent; c'est au patron de vendre ses objets pour avoir de l'argent [Thossephoth, fol. 86, recto, article *Lebaal hob*].

[3] Ici on fait plus pour un créancier que pour la khethoubah.

au nom de Rabba, que si un débiteur offre au créancier un terrain pour sa dette, on l'oblige de le vendre pour donner de l'argent à son créancier? Celui-ci répondit que non. Seulement, il s'est présenté un cas où le débiteur avait de l'argent, et où il ne voulait pas le donner sous le faux prétexte que ce argent appartenait à un païen; c'est pourquoi on a procédé avec lui comme il le méritait.

MISCHNAH.

Un homme qui a mis sa femme à la tête de sa boutique, pour qu'elle s'occupe de la vente, ou qui l'a faite épitropé [1] pour administrer sa maison et ses biens, peut l'obliger, quand il voudra, à prêter serment qu'elle ne l'a pas volé. Rabbi Eliezer dit qu'un mari peut demander un serment, même pour ce qui concerne les travaux ordinaires de la femme et la cuisine du ménage. [On n'adopte pas l'opinion de rabbi Eliezer, car plusieurs docteurs rejettent sa décision.]

MISCHNAH.

Si le mari a fait un acte pour sa femme, dans lequel il a écrit: Je ne t'imposerai pas de serment, ni de vœu [2], il ne peut plus lui imposer de serment [ni de vœu non plus], mais il peut imposer le serment aux héritiers de sa femme ou à ceux qui viennent en son nom, comme ayant acheté la khethoubah de la femme; c'est-à-dire, dit Raschi, que les héritiers ou les acheteurs prêteront serment, si le mari l'exige, en disant: nous jurons que

[1] La mot grec *epitropos* est souvent employé dans le Thalmud, où il est écrit en lettres hébraïques. Ici on trouve écrit dans le texte le féminin *épitropé*.

[2] On lit dans le traité *Ghitin*, folio 34: « On a cessé d'imposer le serment à la femme. Rabban Gamaliel l'ancien a établi la coutume, qu'au lieu du serment la femme dise: « Je fais le vœu de me priver de telle ou telle chose, si j'ai reçu quelque chose pour ma khethoubah. »



la femme ne nous a jamais dit que la khethoubah ait été payée, et que nous n'avons trouvé chez elle aucune quittance de cette khethoubah. Si le mari a écrit : Je n'imposerai pas de serment, ni de vœu, ni à toi, ni à tes héritiers, ni à ceux qui viendront en ton nom demander la khethoubah, il ne peut plus imposer le serment [ni le vœu] à elle, ni à ses héritiers, ni à ceux qui viennent au nom de la femme ; mais les héritiers du mari peuvent exiger ce serment de la femme, ou de ses héritiers, ou de ceux qui viennent en son nom. S'il a écrit : Aucun serment, ni vœu ne sera exigé de toi, ni de tes héritiers, ni de ceux qui viendront en ton nom demander la khethoubah, ni par moi, ni par mes héritiers, ni par ceux qui se présenteront en mon nom [ceux qui auront acheté mes terrains que tu réclamerais pour la khethoubah], aucun serment ne peut plus être exigé ni d'elle, ni de ses héritiers, ni de ses acheteurs, ni par le mari, ni par ses héritiers, ni pas les acheteurs du mari. Si la femme ne s'est pas occupée des affaires de la maison après la mort du mari, les héritiers ne peuvent pas lui imposer de serment, parce que le défunt l'en a dispensée. Mais si elle s'en est occupée après la mort, les héritiers peuvent exiger d'elle un serment pour ce qui concerne son administration de leurs biens après la mort du mari, car la dispense du mari n'est valable que pour le temps qu'il a vécu.

GHEMARA.

De quel serment s'agit-il?

Fol. 87). Rab Joudah dit, au nom de Rab, que la mischnah parle du serment qu'on peut exiger de la femme pour l'administration des biens de son mari, si elle est devenue son épitropé. [V. plus haut, p. 239.]

Rab Nahaman dit au nom de Rabbah, fils d'Abouhou, qu'il s'agit du serment que la femme doit prêter, si elle avoue le payement d'une partie de la khethoubah [V. plus bas, mischnah].

On a lu dans la mischnah que, si le mari dispense la femme du serment pour l'administration de ses biens pendant sa vie, les héritiers peuvent néanmoins exiger le serment pour l'administration du temps du veuvage de la femme. Rab Joudah dit, au nom de Rab, que dans ce cas, si la femme a géré les biens de son mari depuis le temps de sa mort jusqu'à celui de son enterrement, en faisant des ventes, les héritiers peuvent exiger d'elle un serment pour la gestion de ce temps. Rab Mathana dit qu'on ne peut pas lui imposer de serment pour ces ventes, car on a établi à Nehardea qu'on peut vendre sans *akheraztha*[1], proclamation, les biens après la mort, pour payer au gouvernement la capitation exigée des orphelins, pour acheter la nourriture de ceux-ci et de la veuve, et pour fournir aux frais de l'enterrement; car pour toutes ces choses on est pressé, et on ne peut pas attendre le temps qu'exigerait la proclamation réglementaire. On ne peut donc pas, dit Raschi, exiger un serment pour ces ventes faites à la hâte, car ce serait forcer la femme de prêter un serment faux, puisqu'il n'était guère possible de vendre avec toutes les précautions nécessaires sans abaisser le prix et sans faire le moindre tort aux héritiers.

Abba Saul, le fils de la mère Marie, dit que si le mari a affranchi la femme du serment, elle ne peut plus être forcée de le prêter, ni sur sa demande, ni sur celle de ses héritiers; mais si elle veut se faire payer sa khethoubah des héritiers, elle doit prêter serment [V. plus bas, p. 248].

MISCHNAH.

Si la femme divorcée avoue que le mari lui a payé une partie de sa khethoubah, et que le mari dise qu'il l'a payée

[1] *Akheraztha* ou proclamation. Les ventes des terrains se publiaient à plusieurs reprises, afin que tous ceux qui avaient des réclamations à faire se présentassent pour les faire valoir [V. le cinquième tome de ma *Législation*, traité *Erakhin*].

entièrement, elle prêtera serment pour se faire payer le reste. S'il y a un témoin unique qui témoigne que la khethoubah a été payée, la femme prêtera serment qu'elle n'a pas été payée. Si le mari a vendu ses biens, la femme ne peut se faire payer des terrains vendus qu'après avoir prêté le serment qu'elle n'a pas été payée. Si le mari est à l'étranger et que la femme divorcée veuille se faire payer en son absence, elle doit aussi prêter serment. Enfin, elle doit encore prêter serment, si elle est veuve et qu'elle veuille se faire payer des biens des orphelins [V. plus bas, p. 247, les paroles de rabbi Simon].

GHEMARA.

Ramé, fils de Hama, pensait que le serment imposé à la femme qui avoue le payement d'une partie de la khethoubah, est un serment *mideoraïtha* et non *miderabanan* [1]. Car tous ceux qui avouent le payement d'une partie de la somme réclamée, doivent prêter le serment *mideoraïtha* que le reste n'a pas été payé. La différence, ajoute Raschi, entre un serment *mideoraïtha* et un serment *miderabanan* est celle-ci : le dernier peut, dans certains cas, être imposé au parti adverse [dans notre cas, le mari prêtera serment qu'il a payé, au lieu de faire prêter serment à la femme qu'elle n'a pas été payée], tandis qu'un serment *mideoraïtha* ne peut pas être imposé à la partie adverse. Mais Rabba dit que le serment de notre *mischnah* ne peut pas être un serment *mideoraïtha* par deux motifs : d'abord tous les serments *mideoraïtha* se prêtent pour être acquitté d'une dette, et non pas pour se faire payer. Ensuite il n'y a pas de serment *mideoraïtha* pour les immeubles [V. traité *Schebouoth*, fol. 42, et traité *Baba metzia*, fol. 56]; or, la khethoubah, comme tous les schtaroth [écrits constatant une créance ou une obligation], engagent les

---

[1] Le mot chaldéen *deoraïtha*, ou la locution hébraïque *min hathorah*, indique d'ordinaire une loi ancienne, mosaïque [le Pentateuque s'appelle *Thorah* ou *Oraïtha*]. Le mot *miderabanan*, de nos rabbins ou *midibréhem*, de leurs décisions, indique une loi postérieure, faite par les thalmudistes.

immeubles. Rabba est donc d'avis que notre *mischnah* parle d'un serment *miderabanan :* car ordinairement celui qui se fait payer, fait moins d'attention et se rappelle moins bien les divers payements que celui qui paye; nos docteurs ont donc imposé le serment à la femme, afin qu'elle fasse attention pour se bien rappeler tous les payements.

Question. — Si la femme dit qu'elle a reçu le payement d'une partie de la khethoubah devant témoins, peut-on admettre que le mari n'a pas dû payer le reste sans témoins, puisqu'il a eu soin d'appeler des témoins pour le payement d'une partie, ou bien peut-on attribuer la présence des témoins au hasard?

Réponse. — Nous lisons dans le traité Schebouoth: Tous les serments *mideoraïtha* se prêtent pour ne pas payer. Dans les cas suivants, on prête serment pour se faire payer. Les docteurs, dit Raschi, ont, dans ces cas, imposé le serment par les motifs indiqués dans le traité *Shebouoth*. Ce sont :

Le *sakhir*, loué, c'est-à-dire un ouvrier qui travaille pour être payé. Si celui dont il réclame l'argent dit qu'il a payé, l'ouvrier prêtera serment qu'on ne l'a pas payé.

Le *nigzal*, celui à qui on a enlevé quelque chose de force. On a vu, dit Raschi, un individu entrer dans la maison de quelqu'un, et puis sortir de la maison, à la suite de quoi le propriétaire dit à cet individu : Rends-moi les objets que tu as pris, et cet individu dit qu'il ne les a pas pris; mais des témoins l'ont vu sortir de la maison en cachant quelque chose dans ses vêtements, sans qu'ils aient su ce que c'était. Dans ce cas, celui qui réclame les objets prêtera serment pour se les faire rendre.

Le blessé. — On a vu, dit Raschi, un homme entrer dans la maison de quelqu'un ayant la main à l'état normal, et il en est sorti la main blessée ; l'autre nie l'avoir blessé; alors le blessé prêtera serment pour se faire payer ce que la loi impose à celui qui blesse quelqu'un.

Celui dont l'adversaire est suspect pour le serment, c'est-à-dire le demandeur, prêtera serment pour se faire payer, si son adversaire, qui devait le prêter pour être quitte, est un homme suspect.

Le boutiquier avec son livre. — Voici comment Raschi l'expli-

que : Le boutiquier a écrit sur son livre : tel individu m'a commandé de donner tant à ses ouvriers, et je le leur ai donné, et ils disent qu'ils n'ont rien reçu : par conséquent le boutiquier et les ouvriers prêtent serment qu'ils disent la vérité, et ils se font payer de l'individu qui a fait travailler ces ouvriers [la ghemara l'explique dans le traité *Schebouoth*. V. le cinquième tome de ma *Législation*, p. 35].

Celui qui, présentant un schtar, un acte de créance, avoue qu'on lui en a payé une partie sans témoins.

Il en résulte donc que, si cette partie avait été payée en présence de témoins, le créancier pourrait se faire payer le reste sans serment.

Réplique. — Cela ne prouve rien. Si on a mis les mots « sans témoins, » c'était pour nous apprendre que, même dans le cas qu'une partie a été payée sans témoins, de sorte que le créancier, en avouant spontanément ce payement, donne des preuves certaines de son honnêteté, il n'est pas dispensé pour cela du serment pour se faire payer le reste.

Autre question. — Si la femme diminue elle-même la quantité de la somme inscrite dans la khethoubah, est-elle obligée de prêter serment pour se faire payer le reste, comme celle qui avoue le payement d'une partie ?

Réponse. — Une beraïtha dit : Si une femme diminue la quantité de la khethoubah, elle peut se faire payer sans serment, par exemple : la khethoubah porte mille zouzes ; le mari dit qu'il a tout payé, et la femme dit qu'il n'a rien payé ; mais elle avoue que la khethoubah ne doit être que de cent zouzes : dans ce cas elle peut se faire payer cent zouzes sans serment.

Question. — Avec quoi se fera-t-elle payer ? Est-ce avec cette khethoubah de mille zouzes qu'elle reconnaît elle-même comme fausse ?

Réponse. — Raba, fils de Rabah, dit : Elle ne dit pas qu'elle s'est rendue coupable d'un faux, elle dit que la khethoubah a été écrite devant témoins très régulièrement, mais qu'il était convenu entre elle et le mari qu'elle ne demanderait pas plus de cent zouzes, et que le mari avait confiance qu'elle tiendrait parole.

La mischnah dit : S'il y a un témoin unique pour le payement de la khethoubah, la femme doit prêter serment. Ramé, fils de Hama, pensa ici également que c'était un serment *mideoraïtha* et non *miderabanan* [V. p. 242, note], car une beraïtha dit : Dans tous les cas où deux témoins peuvent condamner au payement, un seul peut obliger à prêter serment. Mais Rabba fit la même objection par les mêmes deux motifs qu'il a allégués plus haut [p. 242], et il dit que c'est un serment *miderabanan*, que nos docteurs ont imposé à la femme pour tranquilliser le mari.

Rab Papa dit : Si le mari est intelligent, il peut trouver un moyen de faire prêter à sa femme un serment *mideoraïtha*.

Fol. 88). Un serment *mideoraïtha*, dit Raschi, est très grave ; on y mentionne le véritable nom de Dieu ou une de ses autres dénominations, et il faut tenir dans la main le rouleau de la loi, comme on le trouve dans le traité *Schebouoth* [fol. 38] ; tandis que le serment *miderabanan* n'est qu'une malédiction, comme nos serments [1].

Voici le moyen indiqué par rab Papa et modifié par rab Schischa, fils de rab Ydé : Le mari payera encore une fois la khethoubah devant deux témoins, selon Raschi, et il demandera ensuite de la femme le remboursement du premier payement, comme s'il lui avait donné cet argent à titre de prêt ; si la femme continue de nier ce payement, c'est comme si elle niait un prêt pour lequel il n'y a pas d'engagement de terrain, et le mari produira son témoin qui a vu ce payement. Or, dans un procès où il n'y a pas d'engagement d'immeubles, un seul témoin peut obliger de prêter serment *mideoraïtha*. Rab Asché introduit une autre modification dans la pratique de ce moyen. Il faut, dit-il, que les deux té-

---

[1] Raschi, qui vivait dans le XII[e] siècle et qui était le premier thalmudiste et théologien de son époque montre ici qu'il ne connaissait le formidable serment *mideoraïtha* que par le passage du traité *Schebouoth*. On ne le prêtait donc plus à son époque. Dans le traité *Schebouoth* Raschi dit expressément : « Les anciens [légistes juifs qui vivaient après l'époque du Thalmud] ont *aboli* le serment *mideoraïtha* [où il fallait tenir le rouleau de la loi] et ils l'ont remplacé par l'*arour* prononcé en présence de dix personnes » [traité *Schebouoth*, fol. 38, verso]. Qu'est-ce que c'est que cet *arour* ? Raschi le dit ici, c'est le simple serment [sans rouleau et sans philactères] comme *notre* serment.

moins du second payement et le témoin du premier soient instruits de toutes les intentions du mari, et qu'ils sachent tout ce qui s'est passé. Autrement les témoins pourraient croire que la femme avait deux khethouboth.

On a dit dans notre *mischnah* que la femme ne peut se faire payer des orphelins qu'après avoir prêté serment. Une autre *mischnah* [traité *Schebouoth*] dit que les orphelins d'un créancier ne peuvent non plus se faire payer des orphelins du débiteur qu'après avoir prêté serment, que leur père ne leur avait jamais dit que le prêt était payé, et qu'ils n'ont trouvé aucune quittance dans ses papiers. Rabbi Zéréka dit, au nom de rab Joudah, que cette décision ne s'applique qu'au cas où les orphelins du débiteur prétendent que leur père leur avait dit avoir payé le prêt mais s'ils prétendent que leur père avait dit n'avoir jamais emprunté, les orphelins du créancier qui présentent le schtar [acte de créance], peuvent se faire payer sans serment ; car si quelqu'un dit : Je n'ai pas emprunté, c'est comme s'il disait : Je n'ai pas payé ; or, l'emprunt est prouvé par l'acte de la créance qui est présenté, et il est inutile de prêter serment que le prêt n'a pas été payé.

Notre *mischnah* dit que la femme peut se faire payer quand le mari est à l'étranger. Rab Aha sar habirah [1] raconte que dans un procès qui a eu lieu à Antioche, rabbi Isaac a dit qu'un créancier ne peut pas se faire payer en l'absence du débiteur, car ce n'est qu'à la femme qu'on a accordé cette facilité de se faire payer la khethoubah en l'absence du mari, pour cause de hina, la grâce [2].

Rabba dit, au contraire, au nom de rab Nahaman, qu'un créancier peut également se faire payer en l'absence du débiteur, car autrement on pourrait ainsi prendre l'argent d'un autre et aller s'établir à l'étranger, et il en résulterait qu'on ne voudrait plus rien prêter à personne.

---

[1] *Sar habirah*, chef de la ville. Raschi dit que rab Aha s'appelait ainsi.

[2] A cause de la grâce, ce qui veut dire qu'on a favorisé le beau sexe ou le sexe faible [V. le tome V de ma *Législation*, traité *Erakhin*, p. 68].

MISCHNAH [1].

Rabbi Simon dit : Si la femme réclame la khethoubah, les héritiers peuvent lui imposer un serment ; si elle ne réclame pas la khethoubah, les héritiers ne peuvent pas lui imposer de serment.

GHEMARA.

Question. — A quoi se rapportent les paroles de rabbi Simon?

Réponse.—Rabbi Jérémie répondit : La mischnah dit [p. 272] : Si le mari est à l'étranger et si la femme veut se faire payer en son absence, elle doit prêter serment, soit qu'il s'agisse d'un cas où elle réclame sa nourriture, soit qu'elle soit divorcée et qu'elle réclame la khethoubah. C'est cette mischnah que rabbi Simon a en vue, en disant que la femme n'est obligée de prêter serment que si elle réclame la khethoubah, mais qu'on ne l'oblige pas de prêter serment pour sa nourriture [on cite ici la mischnah, qui parle des décisions de Hanan et des fils des grands prêtres ; je les ai traduites plus bas, fol. 104].

Question. — Rabbi Simon ne peut pas parler d'un cas où le mari est vivant, puisqu'il dit dans notre mischnah : les *héritiers* peuvent lui imposer un serment.

Réponse. — Rab Schéscheth répondit : On lit dans la mischnah [p. 239] : Si la femme s'est occupée de l'administration des biens de son défunt mari en qualité d'*épitropos*, les héritiers peuvent exiger d'elle un serment pour ce qui concerne cette administration de leurs biens après la mort du mari. C'est à cette mischnah que rabbi Simon oppose son opinion, pour affranchir la veuve du serment, en disant que, si elle ne réclame pas la khethoubah, elle n'a aucun serment à prêter. La divergence d'opinion qui existe entre rabbi Simon et ses collègues est donc la même que celle qui existe entre Abba Saül et ses collègues. Car on lit dans une autre mischnah : Si l'épitropos a été nommé

---

[1] Cette mischnah fait partie de celle de la page 241 ; mais je l'ai détachée pour la placer près de l'explication de la ghemara dont elle a besoin.



par le père des orphelins avant sa mort, il doit prêter serment pour son administration des biens des orphelins ; mais s'il a été nommé par le tribunal, il n'est pas obligé de prêter serment. Abba Saul dit, au contraire, que le premier est dispensé du serment et que le dernier doit le prêter. Rabbi Simon adopte donc l'opinion d'Abba Saul, en disant que la veuve qui a été nommée *épitropos* par son défunt mari, n'a aucun serment à prêter, excepté le serment pour la khethoubah, si elle la réclame ; tandis que les collègues de rabbi Simon adoptent la décision des collègues d'Abba Saul.

Question d'Abayé. — S'il en était ainsi, rabbi Simon ne ferait que dispenser la veuve du serment dans certain cas où ses collègues l'obligent à le prêter. Mais les paroles de la mischnah indiquent qu'il y a aussi des cas où c'est, au contraire, rabbi Simon qui l'oblige à prêter serment et où ses collègues l'en dispensent.

Réponse d'Abayé. — Rabbi Simon se rapporte à la mischnah qui dit [p. 240] : Si un homme a fait un acte pour sa femme.... il a écrit : Aucun serment ne sera exigé de toi, ni par moi, ni par mes héritiers, aucun serment ne peut plus être exigé d'elle, ni par son mari, ni par ses héritiers. C'est à cette mischnah que rabbi Simon oppose son opinion, en disant que la veuve n'est pas dispensée de prêter serment, si elle réclame la khethoubah. La divergence d'opinion qui existe entre rabbi Simon et ses collègues est donc la même que celle qui existe entre Abba Saul, fils de la mère Marie, et ses collègues [V. plus haut, p. 241]. Rabbi Simon adopte l'opinion d'Abba Saul, fils de la mère Marie, et les collègues de rabbi Simon adoptent celle des collègues d'Abba Saul, fils de la mère Marie.

Question de rab Papa. — D'après cette réponse, on voit quel est le cas dans lequel rabbi Simon oblige la veuve de prêter serment, et ses collègues l'en dispensent; mais la mischnah paraît parler aussi d'un autre cas, où rabbi Simon l'en dispense et ses collègues obligent la veuve de prêter serment. Quel est ce cas?

Réponse de rab Papa. — Les paroles de rabbi Simon se rapportent aux deux mischnayoth [p. 239 et 240], et rabbi Simon veut

dire que, si la femme réclame la khethoubah des héritiers, ceux-ci peuvent lui imposer serment malgré la dispense que le défunt lui avait donnée, et que si elle ne réclame pas la khethoubah, les héritiers ne peuvent pas lui imposer un serment pour l'administration des biens du mari, si elle a été son administrateur, quand même le défunt ne lui aurait donné aucune dispense.

MISCHNAH.

Si la femme présente son ghet, lettre de divorce, et qu'elle ne présente pas la khethoubah, elle peut se faire payer la khethoubah.

Fol. 89). Une femme présente la khethoubah sans le ghet; le mari dit qu'elle avait déjà présenté le ghet sans la khethoubah, en disant qu'elle l'avait perdue; et les juges avaient déchiré le ghet, en me faisant payer la khethoubah et en me donnant une quittance, pour qu'elle ne pût pas réclamer de nouveau la khethoubah après ma mort, en se présentant comme veuve et en retrouvant la khethoubah qu'elle disait avoir perdue; mais j'ai perdu la quittance. La femme dit, au contraire, qu'elle n'a jamais rien réclamé, qu'elle n'a jamais donné de quittance, que personne n'a déchiré son ghet, mais qu'elle l'a perdu. Dans ce cas, la femme ne peut pas se faire payer la khethoubah. De même un créancier qui présente son *schtar hob*, créance, après l'année de la schmitah sans présenter le *prozboul* [1], ne peut pas se

---

[1] *Prozboul* me semble un mot composé de deux mots grecs : *pros*, devant, en présence de, et *boulè*, sénat, assemblée délibérante, salle du Conseil d'Etat. Moïse a ordonné que les créanciers ne pussent pas réclamer leurs dettes après l'année de la schmitah [*Deutéronome*, XV, 2]. Mais à l'époque de Hillel cette loi faisait du tort au crédit. Hillel a donc établi que les créanciers vinssent avant la schmitah en présence du sénat ou du tribunal, pour lui remettre leurs créances, afin qu'il fasse payer les dettes en son nom, et non pas au nom des créanciers. Le sénat leur rend leurs papiers, en leur donnant un

faire payer sa dette. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit qu'à partir de la persécution, qu'il est devenu dangereux de garder chez soi des actes juifs, comme le *ghet* et le *prozboul*, et qu'on a pris l'habitude de les brûler, une femme peut se faire payer sans le *ghet*, et le créancier sans le *prozboul*.

GHEMARA.

[Dans le traité *Baba bathra* [fol. 171], on a discuté la question de savoir si le débiteur qui veut payer doit se contenter d'une quittance qu'il serait obligé de garder toujours, ou s'il peut se dispenser de cette peine, en ne payant jamais sans que le créancier lui rende la créance pour la déchirer]. Or, il résulte de notre mischnah que le débiteur doit se contenter d'une quittance, puisque la femme peut se faire payer, en présentant seulement le *ghet* et non pas la khethoubah ; car sans quittance, même en déchirant le ghet, le mari devrait craindre qu'après sa mort elle ne se fasse payer de nouveau, en se présentant comme veuve avec sa khethoubah qu'elle aurait retrouvée.

Rab réfute cette conclusion : La *mischnah*, dit-il, parle d'un pays où on n'a pas l'habitude d'écrire de khethoubah [V. plus haut, p. 108]. Rab Anan dit, au nom de Samuel : Dans le pays où on n'a pas l'habitude d'écrire de khethouboth, si le mari dit qu'il a écrit par exception, et s'il refuse par conséquent de payer avant que la femme lui rende la khethoubah, c'est à lui de prouver par des témoins qu'il avait écrit une khethoubah ; s'il en a, il ne payera pas avant qu'on lui présente cette khethoubah ; s'il n'a pas de témoins, il sera obligé de payer, comme il est dit dans la mischnah. Dans le pays, au contraire, où on a l'habitude d'écrire des khethouboth, si la femme dit que, par exception, on ne lui a pas écrit, c'est à elle de prouver son assertion par des

écrit appelé *prozboul*, qui constate leur acte de présence devant le sénat ou devant le tribunal. Si le créancier se présente après l'année de la schmitah avec ce *prozboul*, c'est comme s'il réclamait la dette au nom du sénat auquel il l'a remise avant la schmitah, et comme s'il avait été payé avant la schmitah.

témoins ; si elle a des témoins, elle peut se faire payer, comme il est dit dans la mischnah. En résumé, la décision de la mischnah est applicable, soit dans le pays où on n'a pas l'habitude d'écrire de khethoubah, si le mari ne peut pas prouver qu'il l'a écrite par exception, soit dans le pays où on a l'habitude de l'écrire, si la femme peut prouver que, par exception, on ne lui a pas écrit.

Rab a, du reste, plus tard changé d'avis, en appliquant la décision de la mischnah, soit dans le pays où on écrit la khethoubah, soit dans celui où on ne l'écrit pas. Car il a dit : Que ce soit dans le pays où on a l'habitude d'écrire la khethoubah, que ce soit dans celui où on ne l'écrit pas habituellement, la femme répudiée peut se faire payer la somme légale [200 zouzes ou 100] [V. p. 103] en présentant seulement son ghet ; mais non pas l'augmentation, si elle prétend que son mari lui avait, pendant le mariage, augmenté la somme de la khethoubah. Si, au contraire, la femme présente la khethoubah seule, sans ghet, elle peut se faire payer l'augmentation inscrite dans cette khethoubah, mais elle ne peut pas se faire payer la somme légale : car on craint qu'elle ne se la fasse payer deux fois, en présentant une fois le ghet et une autre fois la khethoubah. Pour se faire payer à la fois la somme légale et l'augmentation, il faut donc qu'elle présente les deux actes, le ghet et la khethoubah, pour qu'on puisse déchirer tous les deux.

Question. — Dans les pays où on n'a pas l'habitude d'écrire de khethoubah, comment une veuve peut-elle se faire payer en présentant seulement des témoins qui certifient la mort du mari? Ne pourrait-elle pas se faire payer deux fois, en présentant deux fois deux témoins devant deux tribunaux ?

Réponse. — Dans ce cas, on donne aux héritiers une quittance, qu'ils seront obligés de garder, car il est impossible de les dispenser de cette peine.

Autre question. — Quand une femme répudiée présente le ghet pour se faire payer la khethoubah, on le déchire pour qu'elle ne puisse pas se faire payer une seconde fois avec le même ghet. La femme ne pourrait-elle pas s'opposer à la déchirure de son ghet, puisqu'elle a encore besoin de le présenter pour se remarier?

Réponse. — On écrit sur le ghet, après l'avoir déchiré: «Nous avons déchiré ce ghet uniquement pour prouver le payement de la khethoubah, tout en le reconnaissant valable pour un second mariage.»

MISCHNAH.

Un homme qui a écrit une khethoubah à sa femme, l'a répudiée, en lui donnant une lettre de divorce, de sorte que la femme a en main une lettre de divorce et une khethoubah; puis il s'est remarié avec la même femme, en lui écrivant une seconde khethoubah après le second mariage, mais il l'a de nouveau répudiée. La femme présente alors deux lettres de divorce et deux khethouboth. Dans ce cas elle peut se faire payer à la fois les deux khethouboth.

Si une femme présente deux khethouboth et une seule lettre de divorce d'une date postérieure à celle des deux khethouboth, ou bien si elle présente deux lettres de divorce et une seule khethoubah, elle ne peut se faire payer qu'une seule khethoubah; car celui qui se remarie avec sa femme répudiée, ne s'engage pas à lui donner une seconde khethoubah.

GHEMARA.

D'après notre mischnah, la femme qui présente une seule lettre de divorce et deux khethouboth de dates différentes, mais antérieures à celle du ghet, se fera payer une seule khethoubah; mais il paraît qu'elle peut faire valoir la khethoubah qui a une date plus ancienne, dans le cas où il n'y aurait à prendre qu'un terrain vendu entre les deux dates de ses khethouboth. Ceci serait contraire à l'opinion de rab Nahaman, qui a dit, au nom de Samuel: Quand deux actes de date différente sont identiques entre eux, le second annule le premier.

Réponse. — Rab Papa a déjà dit que rab Nahaman n'a parlé que des actes complètement identiques; dans ce cas, il est évi-

dent que le second n'a été fait que pour annuler le premier; mais il n'en est pas ainsi, si le second présente quelque différence, par exemple si on y a ajouté un dattier. Si donc, dans notre mischnah, la seconde khethoubah présente une somme plus grande que la première, la femme pourra, selon les circonstances, faire valoir à volonté la première ou la seconde.

Nous lisons dans une beraïtha : Une femme présente une lettre de divorce, une khethouba et des témoins qui affirment la mort de son mari.

Fol. 90). Si la lettre de divorce est d'une date antérieure à celle de la khethoubah, c'est que son mari l'a épousée de nouveau, et qu'il lui a donné une khethoubah après le second mariage; la femme aura donc droit à deux khethouboth. Mais si la khethoubah est d'une date antérieure à celle du ghet, la femme ne prendra qu'une seule khethoubah; quand même son mari l'aurait épousée de nouveau après le divorce, il ne s'est pas engagé à une seconde khethoubah.

MISCHNAH.

Un homme a marié son fils mineur, lequel a écrit une khethoubah à sa femme; dans ce cas la khethoubah conserve sa valeur, parce qu'en restant avec sa femme il l'a tacitement confirmée après être devenu majeur. Si un païen [fiancé] s'est converti au judaïsme avec sa femme, celle-ci peut faire valoir la khethoubah, car en gardant sa femme après s'être converti, il a tacitement confirmé la khethoubah [1].

---

[1] Si la mischnah voulait dire ici que la khetoubah d'un païen n'a pas de valeur légale, elle aurait dû commencer par dire qu'aucun engagement pris par un païen envers un individu quelconque n'a aucune valeur. Mais elle ne l'a dit nulle part. Pourquoi la khethoubah aurait-elle moins de valeur qu'un acte de prêt ou de vente ?

Elle dit, au contraire, que si un Juif prend un engagement quelconque dans un acte signé par des témoins païens devant un tribunal composé de juges également païens, l'acte est valable [V. traité *Ghittin*, fol. 10, verso]. A plus forte raison si un païen s'engage lui-même à payer une certaine somme



GHEMARA.

Rab Houna dit que la mischnah ne reconnaît à la femme que la khethoubah obligatoire [200 zouzes quand on épouse une vierge et 100 zouzes quand on épouse une veuve]; mais elle ne peut pas réclamer ce qui a été ajouté dans l'acte de la khethoubah à la somme obligatoire [cela s'applique à celui qui était mineur pendant le mariage, et dont le père a écrit la khethoubah à sa place; dans ce cas, rab Houna dit que ce que le père a ajouté à la somme obligatoire n'engage pas le fils. Ou bien cela peut s'appliquer aussi au païen qui a fiancé la femme avant sa conversion, et qui a divorcé avec elle après la conversion avant le mariage, dans ce cas, ce qu'il a ajouté à la khethoubah obligatoire n'a aucune valeur, car elle n'est pas sa femme légale, puisque les fiançailles ont eu lieu sous la loi païenne qui les considère comme nulles; cependant on accorde à la femme sa khethoubah obligatoire, par le même motif par lequel on accorde à toutes les femmes mariées et à toutes les fiancées les 200 zouzes, à savoir pour que les maris ou les fiancés ne les répudient pas à la légère].

Rab Joudah dit que la mischnah accorde à la femme aussi ce qui a été ajouté dans l'acte de la khethoubah.

Question contre rab Joudah. On lit dans une béraïtha : S'ils ont renouvelé [le premier après la majorité, le dernier après la conversion] la khethoubah, en ajoutant quelque chose à la première, la femme prend ce qui a été ajouté. Il en résulte que s'ils n'ont

---

à quelqu'un, l'acte a une valeur légale. Mais la mischnah parle d'un païen qui avait l'intention de se convertir au judaïsme, et qui s'est par conséquent conformé aux usages juifs en faisant des fiançailles avant le mariage. Seulement la loi païenne sous laquelle il vivait avant sa conversion, n'accorde aucune valeur aux fiançailles; sa fiancée n'était donc pas sa femme, et s'il avait pris l'engagement de donner une khethoubah à sa femme, cet engagement ne pourrait avoir aucune valeur tant qu'elle n'était pas sa femme. Or, la fiancée ne pouvait devenir sa femme que par le mariage même avant la conversion, ou par la conversion au judaïsme, qui considère une fiancée comme une véritable épouse. S'il avait divorcé avec elle avant la conversion, elle n'aurait pas pu réclamer la khethoubah : car sous la loi païenne sa fiancée n'était pas sa femme légale; mais s'il divorce avec elle après la conversion, elle peut réclamer la khethoubah, car sous la loi juive sa fiancée est devenue sa femme légale.

pas renouvelé la khethoubah, la femme ne peut pas réclamer ce qui a été ajouté aux 200 zouzes dans la première khethoubah.

Réponse. — La béraïtha veut dire que la femme peut réclamer ce qui a été ajouté aux 200 zouzes dans la première khethoubah, et aussi ce qui a été ajouté encore dans le deuxième acte de khethoubah.

Question. — La béraïtha dit expressément que, s'ils n'ont pas renouvelé la khethoubah, la femme n'a que 200 zouzes [si elle était vierge, ou 100 zouzes si elle était veuve en l'épousant] : cette question est irréfutable.

PEREK X

MISCHNAH.

Si un homme qui a épousé deux femmes est mort, et que les deux femmes réclament leurs khethouboth, la première passe avant la seconde, de même les héritiers de la première passent avant ceux de la seconde. S'il a épousé une femme qui est morte de son vivant, et puis qu'il en ait épousé une autre qui lui a survécu, la seconde femme et ses héritiers passent avant les héritiers de la première femme.

GHEMARA.

Nous lisons dans la mischnah : S'il a épousé une femme qui est morte de son vivant et puis qu'il en ait épousé une autre qui lui a survécu, la seconde femme et ses héritiers passent avant les héritiers de la première femme. Il en résulte que la khethoubath *benin dikherin* [V. p. 163] ne se paye pas des biens vendus par le père, les enfants qui la réclament de la part de leur mère n'étant pas considérés comme des créanciers de leur père; ils sont simplement ses héritiers, et ils ne peuvent prendre que des biens laissés libres, et non pas des biens que leur père a vendus ou engagés; car si la khethoubath *benin dikherin* était considérée comme une dette, et la femme à laquelle on l'a donnée comme la créancière de son mari, la première femme du défunt qui avait une khéthoubath *benin dikherin* serait le créancier de son mari. Comme sa créance est d'une date antérieure à celle de la seconde femme, elle aurait le droit de se faire payer des biens

engagés à la seconde femme dont la créance est d'une date postérieure. En d'autres termes, ce seraient les enfants de la première femme qui passeraient avant la seconde femme ou ses héritiers. Or, la mischnah dit le contraire, c'est la seconde femme et ses héritiers qui passent avant les héritiers de la première femme, parce que la seconde femme qui a survécu à son mari et qui a, par conséquent, à réclamer la khethoubah ordinaire de 200 zouzes, est un véritable créancier; tandis que la première femme qui est morte du vivant de son mari, et qui n'a par conséquent, que sa khethoubath *benin dikherin*, n'est pas considérée comme la créancière de son mari.

Fol. 91). Mar Zoutra dit, au nom de rab Papa : si un homme a épousé deux femmes et qu'il ait donné à toutes les deux une khethoubath *benin dikherin*, les fils hériteront après sa mort, chacun de la khethoubath *benin dikherin* de sa mère; soit que les deux femmes soient mortes du vivant du mari, soit que l'une d'elles soit morte de son vivant et l'autre après sa mort.

Remarque. — L'institution de la khethoubath *benin dikherin*, qui fait que les enfants ne reçoivent pas une part égale de l'héritage de leur père, est contraire à la loi biblique, qui veut que les enfants héritent une part égale. Pour ne pas transgresser la loi mosaïque, on a donc établi que les enfants héritiers ne prendront leur khethoubath *benin dikherin* que dans le cas où, après avoir donné à chaque enfant la khethoubath *benin dikherin* de sa mère, il reste encore un *denar* qui pourra être partagé à parties égales entre tous les enfants [Voy. la mischnah, p. 258]. Il n'est pas nécessaire que ce *denar* soit réellement partagé entre tous les enfants; s'il y a un créancier auquel on sera obligé de le donner en payement de sa dette, c'est comme si tous les enfants s'étaient partagés entre eux à parties égales ce denar, pour en donner chacun sa part au créancier de leur père, dont ils doivent tous payer les dettes; la loi mosaïque sur l'égalité de l'héritage est donc satisfaite, et on peut donner à chaque enfant la khethoubath *benin dikherin* de sa mère.

Mar Zoutra dit, au nom de rab Papa : Un homme a épousé la première femme en lui donnant une kethoubath *benin dikherin*, et cette femme est morte de son vivant, puis il a épousé la se-

conde femme qui lui a survécu et qui réclame sa khethoubah ordinaire de 200 zouzes. Dans ce cas les enfants mâles de la première femme peuvent réclamer la khethoubath *benin dikherin* de leur mère, quand même il ne resterait pas le *denar* nécessaire pour satisfaire à la loi biblique; car la khethoubah ordinaire de 200 zouzes qu'on donne à la seconde femme ou à ses héritiers, est considérée comme la dette d'un créancier, que tous les enfants ont une obligation égale à payer, et la loi mosaïque est ainsi satisfaite.

MISCHNAH.

Un homme a épousé deux femmes, qui sont mortes toutes les deux de son vivant, et il est mort après elles, et chacun des fils réclame la khethoubah [la khethoubath *benin dikherin*] de sa mère; s'il n'y a dans l'héritage que la valeur exacte à payer les deux khethouboth, leur réclamation n'est pas admise, et tous les fils partagent entre eux l'héritage à parties égales. Mais, si après avoir payé les deux khethouboth, il reste encore la valeur d'un *denar* à être partagé entre tous les frères à parties égales, chacun des fils peut réclamer la khethoubah de sa mère. Si, dans le premier cas où l'héritage n'a que la valeur des deux khethouboth, le fils de la femme qui en avait la plus considérable, pour maintenir son droit à réclamer la khethoubah de sa mère, dit qu'il estime le terrain de l'héritage à une valeur plus considérable, de sorte qu'après avoir payé les deux khethouboth, il resterait encore un *denar* à partager entre les frères à parties égales, sa prétention n'est pas admise, et on fait estimer l'héritage au tribunal par des hommes désintéressés. Si les biens de l'héritage de leur père n'ont que la valeur des deux khethouboth, mais si on s'attend à un autre héritage, par exemple à celui du grand-père, qui serait mort après

son fils, et dont les biens seraient partagés à parties égales entre ses petits-fils, cet héritage à venir ne donne pas de droit à la khethoubath *benin dikherin*, comme celui qui existe déjà.

Rabbi Simon dit : Quand même le père aurait laissé lui-même du mobilier à être partagé à parties égales en outre des terres dont on payerait les deux khethouboth, cela n'est pas suffisant pour donner le droit à réclamer ces khethouboth, car il est nécessaire que la loi mosaïque du partage égal s'exerce sur des immeubles.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Une femme avait une khethoubah [khethoubath *benin dikherin*] de mille zouzes et l'autre de cinq cents. Si après avoir payé les 1,500 zouzes, il reste un *denar* à partager à parties égales, les fils de chacune de ces femmes peuvent réclamer la khethoubah de leur mère; mais s'il ne reste pas un *denar*, il faut que tous les frères se partagent les biens à parties égales, en renonçant à la khethoubah de leur mère.

Question. — Si à l'époque de la mort du défunt les biens avaient la valeur légale, c'est-à-dire la valeur des deux khethouboth et un *denar* en sus; mais si depuis cette époque la valeur a diminué, il est certain que le fils, qui pendant la mort de son père avait le droit de réclamer la khethoubah de sa mère, conserve ce droit. Mais si, au contraire, lors de la mort, les biens n'avaient pas la valeur légale, mais que plus tard la valeur en ait augmenté, le fils de la femme qui avait la khethoubah la plus considérable peut-il acquérir le droit de réclamer cette khethoubah, un droit qu'il n'avait pas lors de la mort de son père, ou non?

Réponse. — Un fait pareil s'est présenté devant rab Amram, qui voulut accorder à ce fils le droit de réclamer la khethoubah de sa mère, mais rab Nahaman admit l'idée contraire; car, dit-il, quand la valeur de l'héritage a diminué, nous admettons que le fils de la femme qui avait la khethoubah la plus considérable,

ne peut pas perdre le droit qu'il avait lors de la mort de son père; il en est de même dans le cas où la valeur a augmenté; car, lors de la mort, les biens n'ayant pas eu la valeur légale, le fils de la femme qui avait la khethoubah la plus petite, avait acquis le droit à un partage égal avec son frère, et il ne peut pas perdre ce droit [1].

Un homme qui devait à un créancier mille zouzes, avait deux maisons, qu'il a vendues chacune pour 500 zouzes. Le créancier a d'abord saisi une maison, puis il est venu saisir l'autre; mais l'acheteur lui dit : Si tu veux te contenter d'une maison pour tes mille zouzes, laisse-moi l'autre; sinon, prends mille zouzes et laisse-moi les deux.

On s'est présenté devant Ramé, fils de Hama, qui voulait comparer ce cas à celui de notre mischnah. Notre mischnah dit que, si le fils de la femme qui avait la khethoubah la plus considérable dit, qu'il estime le terrain à une valeur plus grande.... sa prétention n'est pas admise, et on fait estimer l'héritage au tribunal par des hommes désintéressés. Il en est de même de notre cas, où l'on ne doit pas admettre la prétention de l'acheteur qui veut estimer une maison à mille zouzes au lieu de 500 [2]. Mais Rabba répondit, que les deux cas ne se ressemblaient pas : Dans le cas de la mischnah on n'admet pas la prétention du fils de la femme qui avait la grande khethoubah, d'estimer le terrain à une valeur trop grande, parce que son frère en subirait une perte d'argent. Mais dans notre cas, on peut admettre la prétention de l'acheteur, car le créancier n'en aurait aucun dommage; il a prêté mille zouzes et on lui rend ses mille zouzes. [Le célèbre rabbenou Ascher adopte l'opinion de Rabba.]

---

[1] Les Thossephoth donnent deux interprétations à ce passage : l'une s'accorde avec celle de Raschi, que je viens de traduire; mais d'après l'autre, ce serait, au contraire, le fils de la femme qui avait la khethoubah la plus considérable, qui aurait acquis, d'après rab Nahaman comme d'après rab Amaram, le droit de réclamer la khethoubah de sa mère.

[2] Quoique la ghemara emploie l'expression, que Ramé, fils de Hama, *voulait* comparer, les Thossephoth disent que c'était l'opinion *définitive* de Ramé; car il admettait que l'acheteur est toujours obligé de rendre l'immeuble au créancier du vendeur, et qu'il ne peut *jamais* payer la dette en *argent* pour garder *l'immeuble* [v. Thossephoth, fol. 91, verso, article *May*].

Un fait analogue s'est présenté devant rab Joseph, et Abayé l'a jugé comme Rabba.

Si le créancier a accepté une de ces maisons pour mille zouzes, et si l'acheteur s'adresse au vendeur qui en la lui vendant s'est engagé à le dédomager en cas de saisie, peut-il réclamer mille zouzes ou seulement 500? La ghemara décide qu'il ne peut réclamer que 500 zouzes.

Un homme qui devait à un créancier 100 zouzes, est mort et il a laissé une terre qui valait 50 zouzes; le créancier est venu et il a pris cette terre pour sa dette; le fils [qui a hérité encore du mobilier sur lequel les créanciers n'ont aucun droit, car ils ne peuvent se faire payer que des immeubles] a payé au créancier les 50 zouzes pour reprendre la terre. Le créancier la lui a rendue, mais ensuite il est venu la reprendre de nouveau pour les autres 50 zouzes. Les deux parties se sont présentées alors devant Abayé qui a dit à l'héritier : « Quand tu as donné 50 zouzes au créancier, tu as fait ton devoir, car il est du devoir des enfants de payer les dettes de leur père du mobilier qu'ils ont hérité [voir la remarque de Mardekhay dans le commentaire du rabbenou Ascher, fol. 28, verso]; quoique ce soit un devoir pour ainsi dire volontaire, une *mitswah* [le tribunal ne peut pas forcer à payer du mobilier qu'ils ont reçu en héritage]. Après que tu as fait cette bonne action de payer 50 zouzes pour ton père, le créancier avait encore à réclamer les autres 50 zouzes, qu'il a le droit de prendre sur la terre laissée par ton père.

Cependant, ajoute la ghemara, si l'héritier a dit *expressément* au créancier qu'il lui donne les 50 zouzes pour la terre, celui-ci ne peut pas la reprendre, car ce n'est pas pour accomplir un devoir que l'héritier lui a donné l'argent, mais pour reprendre sa terre.

Un homme [qui a reçu en héritage de son père ses biens, et entre autres le terrain destiné à sa mère pour sa khethoubah] a vendu ce terrain à bon marché, parce que ce terrain était exposé à être saisi par sa mère; et il a fait cette convention que, si sa mère vient le saisir, il ne sera pas obligé de le dédommager [1]. Mais

[1] J'ai traduit selon la deuxième interprétation de Raschi qui me semble meilleure que la première.



la mère n'a rien réclamé et elle est morte. Alors cet homme, qui est l'héritier de sa mère, est venu lui-même saisir le terrain pour la khetoubah. Ramé, fils de Hama, a pensé que cet homme remplace sa mère; comme elle avait le droit de saisir le terrain, sans que son fils soit obligé de dédommager l'acheteur, son fils à le même droit. Mais Rabba lui dit : il a bien fait la convention avec l'acheteur qu'il ne le dédommagera pas, si la mère vient saisir le terrain, en d'autres termes il ne sera pas responsable de la saisie faite par sa mère; mais il était bien sous-entendu qu'il n'irait pas le saisir lui-même, sans dédommager l'acheteur.

Ramé, fils de Hama, dit : Si Rouben vend une terre à Simon sans *ahariyoth* [1], et si Simon revend ensuite la même terre à Rouben, son premier propriétaire, avec *ahariyoth*, et que le créancier de Rouben prenne cette terre pour sa dette, Simon doit dédommager Rouben.

Fol. 92). Mais Rabba lui dit : Si Simon a voulu garantir Rouben des risques qui pourraient survenir d'ailleurs, peut-on admettre qu'il doive le dédommager, quand c'est le créancier de Rouben lui-même qui prend la terre? Ceci n'est pas admissible.

Cependant, Rabba convient que, si Rouben hérite une terre de Jacob, qu'il l'a vende à Simon sans *ahariyoth*, que Simon la revende à Rouben avec *ahariyoth*, et que le créancier de Jacob vienne prendre cette terre pour sa dette, alors Simon est obligé de dédommager Rouben; car ce n'est plus ici la dette de Rouben lui-même, mais celle de Jacob, qui est considéré comme un étranger.

Ramé, fils de Hama, dit : Rouben vend une terre à Simon avec *ahariyoth*, Simon, au lieu de payer la valeur de la terre, est

---

[1] Le mot *ahariyoth* est le pluriel de *aharith*, comme *ybriyoth* de *ybrith*, le femme hébraïque. Or, *aharith* signifie ce qui reste à la fin, la réserve, la garantie, ce qu'on espère conserver ou obtenir à la fin, la garantie de remboursement ou de dédommagement dans les cas de risques. C'est dans le dernier sens qu'il faut comprendre ici le mot *ahariyoth*. L'acheteur d'une terre s'exposait à ce que cette terre lui fût enlevée par les créanciers du vendeur. S'il l'achetait *avec ahariyoth*, c'est-à-dire avec la garantie de remboursement dans le cas de saisie, le vendeur était obligé de le rembourser dans ce cas. S'il l'achetait *sans ahariyoh*, il n'avait rien à réclamer du vendeur.

resté le débiteur de Rouben, puis Rouben est mort, et le créancier de Rouben est venu prendre la terre; mais Simon a payé ce créancier avec l'argent qu'il devait à Rouben pour la terre. Dans ce cas, l'héritier de Rouben peut réclamer l'argent de Simon, en lui disant : « Le créancier de mon père ne peut se faire payer que des immeubles, et il n'a aucun droit sur l'argent que tu dois me donner comme débiteur de mon père. Il est vrai que le créancier de mon père peut prendre la terre que tu as achetée, et que mon père s'étant engagé à te dédommager dans ce cas, tu pourrais me prendre l'héritage s'il consistait dans des immeubles, mais je n'ai pas hérité d'immeuble, je n'ai hérité que d'un mobilier, c'est-à-dire de l'argent que tu devais à mon père, et tu n'as aucun droit sur le mobilier; par conséquent tu dois me payer l'argent que tu devais à mon père. »

Rabba dit : Si l'acheteur est un homme intelligent, il peut donner à l'héritier une terre en payement de la dette qu'il devait à son père pour l'achat, puis il reprendra cette terre, en vertu de l'engagement que le défunt a pris de le dédomager en cas de risques provenant de son créancier. Car rab Nahaman a dit au nom de Rabab, fils d'Abouha, que : Si un héritier a pris une terre en payement d'une dette qu'on devait à son père, le créancier de son père peut la prendre; c'est comme si l'héritier avait hérité de cette terre de son père.

Rabbah dit : Si Rouben a vendu toutes ses terres à Simon, et que Simon en ait vendu une à Lévi, le créancier de Rouben peut à volonté prendre une terre de Simon ou celle de Lévi.

Il s'agit, dit Raschi, d'un cas où Rouben a vendu toutes ses terres à la fois. S'il les a vendues successivement, le créancier ne peut prendre que celle que Rouben a vendue la dernière, car on peut lui dire : Tu ne peux pas prendre une terre vendue, quand ton débiteur possède encore une terre libre; ce n'est donc que celui qui a acheté le dernier, qui doit te céder la terre. Il en résulte que le créancier de Rouben n'aura plus le droit de prendre la terre qu'il veut; mais qu'il sera obligé de prendre celle que Rouben a vendue la dernière à Simon, soit que Simon l'ait gardée, soit qu'il l'ait vendue à Lévi.

Remarque. — On sait qu'au point de vue juridique, on divise

les terres en trois classes : celles d'une fertilité supérieure, moyenne et inférieure. Un créancier a le droit de prendre les terres de fertilité moyenne; il n'a pas le droit de choisir les supérieures, et on ne peut pas le forcer de se contenter des inférieures. Cependant, si le débiteur a vendu les terres de fertilité moyenne et qu'il n'ait gardé pour lui que les inférieures, le créancier est obligé de prendre les terres inférieures qui sont libres, et il n'a pas le droit de préférer les moyennes qui sont vendues.

La décision de Rabbah, que le créancier de Rouben peut prendre une terre à volonté de Simon ou de Lévi, ne s'applique qu'au cas, où Simon a vendu à Lévi une terre de fertilité moyenne. Dans ce cas, le créancier peut s'adresser à Simon pour lui prendre même une terre de fertilité supérieure, si celui-ci n'en a pas d'autres, en lui disant : « Tu es l'acheteur de Rouben mon débiteur, et tu le remplaces. » Le même créancier, si la terre achetée de Rouben et gardée par Simon est d'une fertilité inférieure, peut s'adreser à Lévi en lui disant : « Tu as acheté de Simon la terre de fertilité moyenne qui m'appartient pour ma dette, tu dois me la rendre ».

Il est vrai, ajoute Raschi, que si le débiteur vend une terre moyenne et garde une terre inférieure, le créancier est obligé de se contenter de l'inférieure, qui est libre; mais c'est là une loi faite en faveur du commerce et des acheteurs; elle n'est donc pas applicable à notre cas, où Simon et Lévi sont tous les deux des acheteurs.

Mais si Simon a vendu à Lévi une terre de la première ou de la troisième classe, en gardant celle de fertilité moyenne, le créancier ne peut s'adresser qu'à Simon, et il ne peut rien prendre à Lévi; car Lévi lui dira qu'il a laissé chez Simon le terrain de fertilité moyenne, sur lequel les créanciers comptent le plus.

Lors même que Simon a vendu à Lévi une terre de fertilité moyenne, le créancier de Rouben ne peut s'adresser à Lévi que dans le cas, où Simon n'a plus de terre de fertilité moyenne. Si, au contraire, Simon a encore une des terres achetées de Rouben, qui est aussi de fertilité moyenne, le créancier de Rouben n'a aucun droit sur Lévi qui peut lui dire : « Je t'ai laissé une terre chez Simon pour ta dette. »

Abayé dit : Si Rouben vend une terre à Simon avec *ahariyoth* [1] et que le créancier de Rouben vienne la prendre de l'acheteur, Rouben a le droit d'assigner le créancier devant le tribunal et de s'arranger avec lui ; le créancier ne peut pas lui dire : « Je ne prends rien de toi, mais de ton acheteur, » car Rouben peut répondre : « L'acheteur s'adressera à moi pour me demander le dédommagement. » D'autres disent que Rouben a le même droit, quand même il aurait vendu la terre sans *ahariyoth*, car il peut dire à son créancier : « Je ne veux pas que mon acheteur perde son argent pour moi. »

Abayé dit encore : Rouben vend une terre à Simon sans *ahariyoth*, et il s'élève des contestations sur la propriété, tant que Simon n'en a pas pris possession, il peut se rétracter.

Fol. 93). Mais s'il en a pris possession, il ne peut plus se rétracter, car le vendeur peut lui dire : en achetant sans *ahariyoth*, tu as bien voulu acheter un sac ficelé et fermé. — Quest-ce qu'on appelle prendre possession? — Aller parcourir [ou faire un certain travail sur] les limites du champ acheté [2]. D'autres disent : Quand même il aurait acheté avec *ahariyoth*, du moment qu'il en a pris possession, il ne peut plus se rétracter, car le vendeur peut lui dire : « Montre-moi d'abord un écrit constatant que le tribunal t'a obligé de rendre la terre, alors je te dédommagerai ».

MISCHNAH.

Un individu a épousé trois femmes, dont l'une avait une khethoubah de 100 zouzes, l'autre de 200 et l'autre de 300 ; il est mort et n'a laissé que 100 zouzes. Dans ce cas, toutes les femmes se partagent les 100 zouzes à parties égales.

---

[1] Voir la note de la page 262.

[2] Les modes d'acquisition dépendaient de *l'usage* du pays [V. mon introduction du tome III de ma *Législation*, p. xix]. Abayé parle d'un pays, où l'usage voulait qu'un champ ne fût acquis que par le mode qu'il indique ici ; je n'adopte pas l'interprétation de Raschi, et il me semble que mon interprétation répond à toutes les questions des Thossephoth, dont les réponses ne me paraissent pas admissibles.

Raschi ajoute qu'il s'agit d'un cas où les trois khethouboth sont du même jour ; autrement, celle qui est la première en date, passerait avant les autres.

Si le défunt a laissé 200 zouzes, celle qui avait une khethoubah de 100 zouzes prend 50, et les deux autres prennent chacune 75; s'il y a 300, celle qui a une khethoubah de 100 prend 50, celle qui a une khethoubah de 200 prend 100, et la dernière prend 150.

Il en est de même des trois associés dans un commerce, où chacun, dit Raschi, prend sa part du profit ou de la perte selon la quantité d'argent, qu'il a mis dans ce commerce.

GHEMARA.

Question. —La mischnah dit que, si l'héritage est de 200 zouzes, la femme qui présente une khethoubah de 100 zouzes prend 50 zouzes. Elle ne devrait prendre que 33 et 1/3. Car sa khethoubah ne dépassant pas 100 zouzes, elle n'a, dit Raschi, aucune part dans le deuxième cent de l'héritage [on devrait donc partager le premier cent de l'héritage en trois parties pour les trois femmes, et le deuxième cent en deux parties pour les deux femmes dont la khethoubah monte jusqu'à 200 zouzes; ainsi la femme dont la khethoubah ne dépasse pas 100 zouzes, n'aura que le 1/3 du premier cent.

	33 + 1/3
La femme dont la khethoubah monte jusqu'à 200 zouzes, aura 1/3 du premier cent de l'héritage et la moitié du deuxième cent.	33 + 1/3 50
La femme dont la khethoubah est de 300 zouzes, aura les mêmes parts que celle dont la khethoubah est de 200, par conséquent	83 1/3
Total :	200

Réponse de Samuel. — Il s'agit d'un cas, où celle qui a une khethoubah de 200 s'est engagée par écrit à ne pas diminuer la

part de celle qui a une khethoubah de 100 zouzes, par conséquent celle qui a une khethoubah de 100 zouzes prend la moitié du premier cent. — S'il en est ainsi, celle qui a la khethoubah de 200, a renoncé à sa part dans le premier cent de l'héritage; par conséquent, elle ne doit recevoir que la moitié du deuxième cent, c'est-à-dire 50 zouzes, et celle qui a la khethoubah de 300, doit recevoir la moitié du deuxième cent et la moitié du premier cent, en tout 100 zouzes. Pourquoi la mischnah dit-elle, que celle qui réclame 200 et celle qui réclame 300 reçoivent chacune 75 zouzes? — C'est parce que la femme qui a une khethoubah de 200, n'a pas du tout renoncé à sa part dans le premier cent de l'héritage, elle a seulement consenti à ne pas diminuer la part de celle qui a une khethoubah de 100 zouzes, afin que celle-ci puisse prendre la moitié de ce cent; mais elle n'a pas renoncé à son droit de partager le premier cent avec la femme qui a une khethoubah de 300. Ainsi, après que la femme qui réclame 100 a pris 50 du premier cent de l'héritage, les deux autres femmes se partagent entre elles les 50 zouzes restants du premier cent et le deuxième cent, de manière que chacune d'elles a 75 zouzes, comme le dit la mischnah.

Autre question. — Si l'héritage est de 300 zouzes, le premier cent doit être partagé en trois parties, car toutes les trois femmes ont une khethoubah d'au moins 100 zouzes; le deuxième cent doit être partagé en deux parties, car il n'y a que deux femmes dont la khethoubah est d'au moins 200 zouzes; le troisième cent doit appartenir entièrement à celle qui réclame 300 zouzes, car les autres femmes dont la khethoubah ne dépasse pas 200 zouzes, ne peuvent pas réclamer une part dans le troisième cent de l'héritage. Comme la femme qui a une khethoubah de 200 s'est engagée à ne pas diminuer la part de celle qui n'a qu'une khethoubah de 100, celle-ci prendra la moitié du premier cent de l'héritage, ou 50 zouzes; les autres 50 et le deuxième cent sera partagé en deux parts entre celle qui réclame 200 et celle qui réclame 300; enfin, le troisième cent de l'héritage sera donné entièrement à la troisième femme qui réclame 300 zouzes. Il en résulte que la femme qui a une khethoubah de 100 zouzes aura 50, celle qui a une khethoubah de 200 aura 75, et la troisième aura 175. Pour-

quoi donc la mischnah dit-elle, que celle qui a une khethoubah de 200 zouzes recevra 100.

Réponse de Samuel. — Il s'agit ici d'un cas, où la femme qui a une khethoubah de 200 zouzes ne s'est engagée à rien, mais celle qui réclame 300 s'est engagée à ne pas diminuer les parts des autres femmes dans le premier cent de l'héritage; par conséquent, le premier cent est partagé en deux parties entre celle qui réclame 100 et celle qui réclame 200; le deuxième cent de l'héritage est partagé en deux parties entre celle qui a la khethoubah de 200 et celle qui réclame 300, et le troisième cent est donné à celle qui réclame 300. Ainsi, celle qui a une khethoubah de 100 recevra 50, celle qui réclame 200 recevra 100 [50 du premier cent de l'héritage et 50 du deuxième cent], et celle qui a une khethoubah de 300 aura 150 [le troisième cent de l'héritage et 50 du deuxième cent].

Autre réponse. — Rab Jacob de Nahar Pakod répondit, au nom de Rabbina, qu'il ne s'agit pas du tout dans notre mischnah d'engagements pris par une femme de renoncer à quelque chose en faveur d'une autre. Mais il s'agit d'un cas, où les femmes ont saisi du mobilier laissé par le mari en héritage à ses enfants; seulement elles n'ont pas saisi l'héritage entier en une fois, mais elles en ont fait deux saisies. Ainsi, la mischnah parle d'abord d'un héritage de 200 zouzes, saisi en deux fois, de manière que la première saisie était de 75 zouzes et la seconde de 125. Ainsi, la première saisie, qui était de 75, fut partagée en trois parties, 25 pour chaque femme, de sorte que la première femme ne peut plus réclamer que 75 zouzes. Puis arriva la deuxième saisie de 125. Comme la réclamation de la première femme ne dépasse pas 75 zouzes, elle n'a aucun droit à l'héritage qui dépasse cette somme; ainsi, 75 zouzes seront partagés en trois parties, mais les 50 restants ne seront partagés qu'en deux parties entre les deux dernières femmes. Il en résulte que la femme qui a une khethoubah de 100 zouzes reçoit 50 [25 de la première saisie et 25 de la deuxième saisie], les deux autres femmes auront chacune 75 zouzes [25 de la première saisie, et 50 de la deuxième saisie].

Ensuite, la mischnah parle d'un héritage de 300 zouzes, saisi en deux fois, de manière que la première saisie était de 75 zouzes

et la seconde de 225. Ainsi la première saisie fut partagée en trois parties, 25 pour chaque femme, de sorte que celle qui présente une khethoubah de 100 zouzes ne peut plus réclamer que 75, et que celle qui présente une khethoubah de 200 ne peut plus réclamer que 175. Puis arriva la deuxième saisie de 225. Comme la réclamation de la première femme ne dépasse pas 75 zouzes, elle n'a aucune part dans l'héritage saisi qui dépasse cette somme, et comme la deuxième femme ne réclame pas plus de 175 zouzes, elle ne peut avoir de part que dans 175, et les 50 restants seront donnés à la troisième femme. Ainsi, la première femme aura 50 zouzes [25 de la première saisie et 25 de la deuxième saisie], la deuxième femme aura 100 [25 de la première saisie et 75 de la deuxième; car elle avait le droit de prendre sa part dans 175 zouzes de la deuxième saisie, et de ces 175 zouzes, 75 seront partagés en trois parties, et les 100 restants se partageront seulement en deux parties], et la troisième femme recevra 150 [100 comme la deuxième femme, et elle recevra en outre les 50 de la deuxième saisie qui resteront après le partage des 175 zouzes].

On lit dans une béraïtha : Notre mischnah a été rédigée d'après l'opinion de rabbi Nathan, mais Rabbi dit [d'après l'interprétation des Tossephoth] qu'on partage l'héritage, quel qu'il soit, en six parties; la femme qui a une khethoubah de 100 zouzes en prend une partie, celle de 200 en prend deux, et celle de 300 en prend trois parties. Il en est de même de trois personnes qui ont mis leur argent dans une entreprise quelconque, qui partagent entre elles les pertes ou les bénéfices, chacun selon la somme d'argent qu'il y a mise. [Le célèbre rabbenou Ascher dit qu'on adopte l'opinion de Rabbi.]

Samuel dit : Quand deux associés mettent leur argent dans la caisse commune, l'un y met 100 zouzes et l'autre 200, ils partagent le bénéfice à parties égales [quand il n'y avait pas de convention entre eux].

Rabah dit, que la décision de Samuel ne s'applique qu'au cas, où ils ont acheté un bœuf pour la charrue lequel est utilisé pour les champs; mais s'ils ont acheté un bœuf pour la charrue et que le bœuf s'étant engraissé soit tué par les associés, chacun prend du bénéfice selon son argent. A plus forte raison, dit Raschi, si

le bœuf a été acheté pour l'abattoir, ils en prennent, chacun, selon son argent. Rab Hamnouna dit : Quand même le bœuf acheté pour la charrue est tué, les associés se partagent le bénéfice à parties égales. Rab Nahaman dit au nom de Rabah, fils d'Abouha : Si les associés ont gagné ou perdu parce que les pièces de monnaie qu'ils ont mises dans la caisse ont gagné ou perdu en valeur, ils partagent la perte ou le bénéfice selon leur argent.

MISCHNAH.

Si le défunt avait quatre femmes, qui réclament toutes leurs khethouboth, la première en date vient avant la deuxième, celle-ci avant la troisième et celle-ci avant la quatrième. Quand la première veut se faire payer, la deuxième peut lui imposer un serment qu'elle n'a rien reçu du défunt; car elle peut dire, dit Raschi, qu'elle est intéressée dans le payement de la première, qui peut-être ne laisserait plus assez de terrain pour elle. La troisième peut, par le même motif, imposer le serment à la deuxième, et la quatrième à la troisième; tandis que la quatrième se ferait payer sans serment. Le fils de Nanas dit, que la quatrième prêtera serment comme les autres. Si on a indiqué dans les khethouboth non-seulement le jour, mais aussi l'heure de la journée, celle qui est d'une heure antérieure à l'autre vient avant l'autre. Si toutes les quatre ont exactement la même date et que le défunt n'ait laissé que 100 zouzes, elles se les partagent en parties égales.

GHEMARA.

Question. — Pourquoi le fils de Nanas n'est-il pas d'accord avec ses collègues?

Fol. 94). *Réponse de Samuel.* — Il s'agit d'un cas où, parmi les trois terrains pris par les trois premières femmes, s'en trouve un qui n'appartenait pas au défunt, et qui est exposé à être tôt ou

tard repris par son propriétaire legitime; dans ce cas, la femme qui a pris ce terrain douteux, peut dire à la quatrième : Si tu prends le dernier terrain, je n'aurai rien à prendre, si le propriétaire vient reprendre la propriété qu'on m'a donnée. Or, le fils de Nanas admet que, si un créancier d'une date postérieure à celle de l'autre créancier s'est fait payer d'un terrain avant l'autre, il peut le garder, malgré les réclamations de l'autre; par conséquent, la femme qui a pris le terrain douteux peut craindre que, si ce terrain lui était enlevé après que la quatrième femme se serait fait payer, elle ne puisse plus se faire donner ce que cette femme, quoique postérieure en date, aurait déjà pris; c'est pourquoi elle peut imposer le serment à la quatrième femme. Les autres docteurs, au contraire, admettent que la prise d'un terrain du débiteur, par un créancier postérieur en date, ne lui donne aucun droit vis-à-vis d'un autre créancier de date antérieure; par conséquent, la femme qui a pris le terrain douteux n'a aucun intérêt à imposer un serment à la quatrième femme.

Réponse de rab Nahaman. — Le fils de Nanas admet aussi que la prise du terrain d'un créancier postérieur en date ne lui constitue aucun droit, de sorte que la quatrième femme sera obligée de rendre ce qu'elle a pris, à celle qui est d'une date antérieure; mais il craint que cette femme, s'attendant à être obligée de le rendre, ne le cultive mal ou qu'elle ne le gâte; la femme qui a le terrain suspect peut donc craindre d'avoir une terre mal cultivée.

Réponse d'Abayé. — Il ne s'agit pas du tout d'un terrain douteux ou suspect. Ce sont les héritiers qui exigent le serment de la quatrième femme. Ces héritiers sont déjà majeurs. Le fils de Nanas est d'accord avec la béraïtha, citée par Abayé Keschischa, d'après laquelle la loi, qui veut qu'on ne puisse se faire payer aucune dette par les héritiers du débiteur sans prêter serment, s'applique aussi bien aux majeurs qu'aux mineurs. Les autres docteurs admettent, que la loi s'applique seulement aux mineurs.

Rab Houna dit, et rab Nahaman voulut encore conclure de notre mischnah, que, dans une affaire d'association, si un des associés l'a plaidée contre la partie adverse et qu'il ait perdu le

procès, un autre associé ne peut plus recommencer le procès. Cette opinion est rejetée, car l'autre associé peut dire qu'il aurait mieux plaidé. Cependant s'il était resté dans la ville où ce procès s'est plaidé, on peut lui dire qu'il aurait dû venir et plaider.

Si deux acheteurs présentent les actes de leur vente, qui sont de même date et portent sur le même terrain, Rab dit qu'ils partageront le terrain entre eux; il pense comme rabbi Meyer, que c'est surtout la signature des témoins qui fait la validité de l'acte, et comme la signature des deux actes porte la même date, les deux acheteurs ont des droits parfaitement égaux entre eux. Quand même, dit Raschi, les deux actes n'auraient pas été faits à la même heure, du moment que l'heure n'est pas indiquée, c'est qu'on ne voulait y attacher aucune importance.

Samuel dit, *schouda dedaïné*, c'est aux juges de juger, selon les circonstances, qui des deux doit être le véritable acheteur; car il y en a, d'après Samuel, un qui a plus de droits que l'autre. Samuel ne pense pas comme rabbi Meyer, mais comme rabbi Elazar, qui dit que c'est surtout la *messirah*, la remise de l'acte entre les mains de l'acheteur, qui en fait la validité; or, on ne sait pas, dans notre cas, à quelle date et comment les remises ont été faites,

Il arrive souvent, du reste, que dans les cas douteux, les uns aiment mieux partager entre les deux prétendants, les autres aiment mieux consulter les circonstances. Ainsi, lisons-nous dans une béraïtha : Dans le cas où un homme a envoyé à un autre de l'argent par un intermédiaire, et où ils sont morts, les uns veulent que l'intermédiaire consulte les circonstances pour savoir, s'il faut rendre l'argent à l'héritier de celui qui l'a envoyé, ou le donner à l'héritier de celui auquel il devrait le remettre. D'autres veulent, qu'on partage l'argent entre les deux héritiers.

La mère de Ramé, fils de Hama, a fait un acte de don de ses biens le matin à son fils Ramé, puis elle a fait le soir un acte de don de ces mêmes biens à Mar Oukba, fils de Hama. Rab Schescheth a adjugé les biens à Ramé, mais rab Nahaman les a adjugés à Mar Oukba. Lab Schescheth dit d'abord qu'il a préféré Ramé, parce que son acte a été écrit le matin avant l'autre, qui n'a été écrit que le soir. Mais rab Nahaman lui fit cette objection : Est-ce que

nous sommes à Jérusalem, où l'on est dans l'usage d'indiquer l'heure? [Si l'heure n'est pas indiquée dans l'acte, les deux actes écrits le même jour ont la même valeur]. Pourquoi, demanda rab Schescheth, as-tu préféré Mar Oukba? Rab Nahaman répondit : Par *schouda dedaïné*, jugement selon les circonstances; dans ce cas douteux j'ai jugé que la mère a dû préférer Mar Oukba. Rab Schescheth dit alors qu'il a aussi jugé selon les circonstances et qu'il a pensé que la mère a dû préférer son fils Ramé. Mais rab Nahaman lui répondit : D'abord je suis juge [nommé, dit Raschi, par le chef de l'exile et par la *jeschibah*, l'académie] et tu ne l'es pas [1], et ensuite tu as d''abord donné un autre motif pour ta décision.

Rouben et Simon ont présenté devant rab Joseph, chacun, un acte de vente du même champ; celui de Rouben avait la date du cinquième jour du mois de nissan, et dans celui de Simon il n'y avait que le mois de nissan sans indication du jour. Rab Joseph a adjugé le champ à Rouben dont l'acte indiquait la date du cinquième jour, car celui de Simon fut peut-être écrit plus tard [le sixième ou même] le vingt-neuvième du mois de nissan. Simon demanda alors à rab Joseph de lui donner une *tirpha*, un acte indiquant qu'il peut se faire dédommager par le vendeur [et comme ce vendeur a vendu tous ses biens à d'autres personnes, Simon voulut qu'on lui donne un acte avec lequel il pourrait saisir les champs de ceux qui ont acheté à une date postérieure au mois de nissan].

Fol. 95). Rab Joseph répondit à Simon : tu voudras saisir un champ des acheteurs, ils te diront que ton acte de vente était peut-être écrit au premier du mois de nissan, à une date antérieure à celle de l'acte de Rouben, de sorte que ton vendeur ne t'a fait aucun tort, c'est à Rouben qu'il a fait du tort, et tu n'as rien à réclamer de ton vendeur. — Comment faut-il donc faire, pour ne

[1] Les Thossephoth et rablenou Ascher tirent la conclusion de ce passage que, quand il s'agit de rendre un jugement dans ces circonstances, il n'y a qu'un juge *moumehah*, expérimenté et nommé pour cela, qui est autorisé à le faire, comme rab Nahaman l'était. Car rab Schescheth, qui était aussi un grand homme [et qui avait le diplôme], n'avait pas autorité pour rendre un jugement pareil.

pas perdre son champ et son argent? — Qu'il se fasse donner une *harschaah*, autorisation, de Rouben, pour qu'il puisse saisir des acheteurs, soit en son nom, soit au nom de Rouben.

MISCHNAH.

Un individu qui a eu deux femmes, a vendu sa terre ; la femme qui est la première en date a assuré l'acheteur par écrit, qu'elle ne réclamerait jamais la khethoubah de lui, puis les deux femmes réclament pour leur khethoubah le terrain qui est vendu ; dans ce cas la deuxième femme prendra le terrain des mains de l'acheteur, puis la première femme le prendra de la deuxième, puis l'acheteur le reprendra de la première femme en vertu de l'écrit qu'elle lui a donné, puis la deuxième femme le prendra de l'acheteur, et ainsi de suite, de sorte que la possession définitive de ce terrain ne sera jamais assurée, jusqu'à ce que l'acheteur et les deux femmes consentent à finir l'affaire par des conventions amiables qu'ils feraient entre eux. Il en est de même, s'il y a un créancier et deux acheteurs ; si, par exemple, Rouben a prêté à Simon 100 zouzes, Simon avait deux terrains qu'il a vendus à des acheteurs différents, chacun, pour 50 zouzes ; Rouben le créancier a assuré par écrit le deuxième acheteur qu'il ne réclamerait jamais de lui le terrain acheté ; dans ce cas, le créancier prendra le terrain de 50 zouzes du premier acheteur ; celui-ci ayant droit de se faire dédommager par Simon qui a vendu son dernier terrain au deuxième acheteur, prendra ce terrain, puis le créancier qui n'a pris qu'un terrain de 50 zouzes, la moitié de sa dette, prendra pour l'autre moitié le terrain que le premier acheteur vient d'enlever au deuxième acheteur ; puis le deuxième acheteur reprendra ce terrain au créan-

cier en vertu de l'écrit que ce créancier lui a donné, et ainsi de suite. Il en est de même, si au lieu d'un créancier, il y a une femme qui réclame sa khethoubah, dont le mari avait deux terrains, chacun de la valeur de la moitié de la khethoubah, et chacun ayant été vendu. Si la femme a assuré par écrit le deuxième acheteur qu'elle ne réclamerait jamais de lui sa khethoubah, elle prendra d'abord le terrain du premier acheteur pour la moitié de sa khethoubah, celui-ci, pour se dédommager, prendra le terrain du deuxième acheteur; la femme qui n'a reçu que la moitié de sa khethoubah, prendra alors pour l'autre moitié le terrain que le premier acheteur vient d'enlever au deuxième; puis le deuxième le reprendra dè la femme en vertu de l'écrit qu'elle lui a donné, et ainsi de suite.

GHEMARA.

Question. — D'après notre mischnah, si la femme a assuré l'acheteur par écrit de ne jamais réclamer la khethoubah du terrain que celui-ci achète de son mari, elle ne peut plus faire de réclamation sur ce terrain. Ne pourrait-elle pas dire que sa signature n'était qu'un acte de complaisance pour son mari? Car nous lisons dans une autre mischnah : Si l'acheteur a acheté un terrain d'abord du mari et puis de son épouse, celle-ci peut annuler la vente, si elle a des réclamations à faire sur ce terrain, car elle peut dire qu'elle n'a vendu que pour ne pas contrarier son mari, qui l'a vendu avant elle.

Réponse. — Rap Papa dit : Dans le cas de notre mischnah, la femme a été répudiée et elle a donné son écrit à l'acheteur après le divorce. Rab Asché dit qu'il s'agit d'un cas, où le mari avait d'abord vendu à un autre et où la femme n'a pas voulu signer la vente, ne tenant pas à être comdlaisante sous ce rapport pour le mari, tandis qu'à cet acheteur elle a signé la vente, pour qu'elle ne puisse plus rien réclamer de lui.

On lit dans une autre mischnah [traité *Ghitin*] : On ne peut

pas se faire payer des terrains vendus, quand le débiteur possède encore des terrains libres, quand même ces terrains seraient de zybouryoth, d'une qualité inférieure [V. p. 176].

Question. — Si, après la vente, les terrains laissés libres sont devenus impropres à la culture par suite d'une inondation, le créancier peut-il prendre le terrain vendu, ou bien l'acheteur peut-il lui dire que pendant qu'il avait acheté son terrain, les terrains laissés libres aux mains du débiteur avaient encore une valeur suffisante pour le payement de la dette?

Réponse. — Le créancier pourra se faire payer des terrains vendus.

Abayé dit : Si quelqu'un dit à une femme non mariée : « Mes biens t'appartiendront, et après toi ils appartiendront à telle autre personne, » et que cette femme se soit ensuite mariée, le mari est considéré comme l'acheteur de ses biens, et la personne qui devrait, selon les termes de l'acte, succéder à la femme, a perdu ses droits. Abayé adopte donc l'idée de rabban Simon, fils de Gamaliel, car nous lisons dans une béraïtha : Si quelqu'un dit à un individu : « Mes biens t'appartiendront, et après toi ils appartiendront à telle autre personne, » d'après Rabbi, l'individu à qui on a fait le don viager ne peut pas le vendre, et s'il le vend, la personne qui doit lui succéder peut le reprendre de l'acheteur; mais, d'après rabban Simon, fils de Gamaliel, la vente est valable, et le successeur a perdu ses droits sur le terrain vendu.

Abayé dit encore : Si quelqu'un dit à une femme mariée : « Mes biens t'appartiendront, et après toi ils appartiendront à tel autre individu, » et que la femme ait vendu ces biens et qu'ensuite elle soit morte, le mari, encore moins l'individu qui devait succéder à la femme, ne peut enlever les biens vendus à celui qui les a achetés [1], car l'acheteur est le seul qui ait dépensé de l'argent, tandis que les autres n'ont rien dépensé.

Raphram demanda : « Pourquoi, dans le cas précédent, le mari est-il considéré comme l'acheteur de ces biens, de sorte que celui qui devait succéder à la femme a perdu ses droits, et qu'à

[1] C'est l'interprétation des Thossephoth, qui me semble ici préférable à celle de Raschi.

plus forte raison, la femme ne peut pas vendre les biens à un autre, puisque son mari en est le premier acheteur, tandis que, dans le cas actuel, le successeur n'aurait pas perdu ses droits, si les biens n'avaient pas été vendus?

Rab Asché lui répondit : Dans le cas précédent, la femme n'était pas mariée quand elle reçut le don des biens ; par conséquent, le donateur qui, tout en lui faisant seulement un don viager et en stipulant qu'après sa mort les biens appartiendraient à un autre individu, ne voulut pas cependant priver la femme du droit de les vendre à un étranger, ne l'a pas privée non plus du droit de vendre à celui qu'elle épousera ; si donc le donateur voulait qu'un autre individu fût en droit de succéder à la femme, c'était pour le cas où celle-ci ne se marierait pas. Dans le cas actuel, la femme était mariée déjà au moment que le don fut fait ; si donc le donateur voulait que le mari acquît des droits sur les biens, il n'aurait pas nommé de successeur, qui ne pourrait jamais obtenir ces biens à la mort de la femme, puisque son mari les garderait ; si donc le donateur a nommé un successeur, c'était pour exclure le mari de la femme.

PEREK XI

MISCHNAH.

La veuve est nourrie des biens des héritiers ; ce qu'elle gagne par ses travaux appartient à ceux-ci ; les frais de son enterrement seront fournis par ceux qui héritent de sa khethoubah.

GHEMARA.

En Galilée, le mari s'engageait à ce qu'après sa mort, elle fût nourrie de l'héritage, tant qu'elle voudrait rester veuve dans sa maison; en Judée, il s'engageait à ce qu'elle fût nourrie de l'héritage jusqu'à ce que les héritiers lui donnassent sa khethoubah.

Fol. 96). Samuel dit : Si la veuve trouve quelque objet [qui n'a pas de maître] elle peut le garder, et elle n'est pas obligée de le donner aux héritiers qui la nourrissent. [V. Thossepoth.]

Rabbi José, fils de Hanina, dit : Tous les travaux que la femme est obligée de faire du vivant de son mari, la veuve doit les faire pour les héritiers [qui la nourrissent], elle n'est pas cependant obligée de leur faire le lit ou les travaux analogues qu'une femme ne doit convenablement faire que pour son mari.

Rabbi Elazar dit : Quoique la veuve ne puisse se faire nourrir que des immeubles, si elle s'est emparée du mobilier du défunt, elle peut le garder pour sa nourriture. Mar, fils de rab Asché, dit qu'il en est de même, si elle s'est emparée du mobilier pour se faire payer la khethoubah.

Rabbi Johanan dit, au nom de rabbi José, fils de Simra : Si la veuve a attendu deux ou trois ans sans réclamer sa nour-

riture des héritiers, elle ne peut plus le faire. Rabba dit, qu'elle ne peut plus réclamer pour le passé, mais qu'elle peut réclamer pour l'avenir.

Doute de rabbi Johanan. — Si les orphelins héritiers disent qu'ils ont donné à la veuve les frais de la nourriture [du temps passé, disent les Thossephots], et si la veuve dit qu'elle n'a rien reçu [et qu'elle les réclame], est-ce la veuve qui doit prouver ce qu'elle avance [et elle n'obtiendra rien, si elle n'a pas de preuves], car les biens de l'héritage appartiennent aux héritiers, et c'est elle qui réclame; ou bien ce sont les héritiers qui sont tenus de fournir des preuves qu'ils ont payé, car les biens sont hypothéqués par la loi à la nourriture de la veuve.

Réponse. — Levi lit dans une beraïtha : Si la veuve réclame les frais de la nourriture et que les héritiers disent qu'ils les ont payés, tant qu'elle ne s'est pas remariée, elle est crue; si elle s'est remariée, elle est obligée de prouver ce qu'elle avance [on ne la croit plus sans preuves].

Il paraît que la question de savoir, si dans notre cas la veuve est crue ou non, est une question en litige entre rabbi Joudah et rabbi Jossé. Car on lit ailleurs : Quand une veuve vend des biens de l'héritage, il y a avantage pour elle, dit rabbi Joudah, d'indiquer dans l'acte de vente, si elle vend pour se faire payer la khethoubah, ou si elle le fait pour sa nourriture. Rabbi Jossé dit, qu'il est plus avantageux pour elle de ne pas indiquer dans l'acte le but de la vente. A quoi tient ce désaccord? C'est probablement parce que rabbi Joudah pense que, si la veuve réclame les frais de la nourriture du temps passé et que les héritiers disent qu'ils les ont déjà donnés, elle n'est pas crue; c'est pourquoi il y a avantage pour elle d'indiquer dans les actes ce qu'elle a vendu pour la nourriture et ce qu'elle a vendu pour la khethoubah; car si elle ne l'indiquait pas, les héritiers pourraient dire que tout ce qu'elle a vendu c'était pour la khethoubah, et qu'ils lui ont donné eux-mêmes les frais de sa nourriture. Rabbi Jossé pense, au contraire, que si la veuve réclame les frais de la nourriture du temps passé, et que les héritiers disent qu'ils les ont déjà donnés, c'est elle qui est crue; il est donc inutile d'indiquer dans l'acte ce qu'elle vend pour la nourriture, car

elle sera crue sur parole, et si les héritiers disent qu'elle a vendu pour la khethoubah, elle leur répondra : dans ce cas payez-moi les frais de ma nourriture, et elle sera crue en disant qu'elle ne les a pas reçus. D'autre part, pense rabbi Jossé, il y a avantage pour la veuve de ne pas indiquer dans l'acte le but de la vente, pour qu'elle puisse dire au besoin qu'elle a vendu pour la nourriture, et saisir pour la khethoubah les terrains que son mari a vendus de son vivant; car si elle indiquait qu'elle a vendu pour la khethoubah, elle ne pourrait pas saisir pour les frais de la nourriture les terrains que son mari a vendus.

Réplique. — Il est possible que rabbi Joudah admette comme rabbi Jossé l'opinion que, si la veuve réclame les frais de la nourriture et que les héritiers prétendent les avoir donnés, c'est la veuve qui est crue. Seulement il conseille à la veuve d'indiquer dans les actes, ce qu'elle vend pour la khethoubah, pour qu'on ne dise pas qu'elle vend tout pour son entretien parce qu'elle est trop *prodigue* [des biens des héritiers]. La mischnah dit également, qu'il est bon pour la veuve d'indiquer dans les actes ce qu'elle vend pour la nourriture [et ce qu'elle vend pour la khethoubah], et cela pour le même motif. Il est possible aussi que rabbi Jossé pense, comme rabbi Joudah, que si la veuve réclame les frais de la nourriture et que les héritiers prétendent les avoir donnés, ce sont les héritiers qui sont crus. Cependant rabbi Jossé pense qu'il y a plus d'avantage pour la veuve de ne pas indiquer dans les actes qu'elle a vendu pour la khethoubah, afin qu'elle puisse dire, au besoin, qu'elle a vendu pour la nourriture, et saisir pour la khethoubah les terrains que son mari a vendus avant sa mort. Abayé Keschischa compare le cas de rabbi Jossé au cas d'un malade qui fait dans son testament un don de 200 zouzes à son créancier, auquel il doit cette somme. Ce créancier peut recevoir ces 200 zouzes pour sa dette ou à titre de don.

Fol. 97). Il y a évidemment avantage pour le créancier de prendre cet argent à titre de don, pour qu'il puisse, au besoin, saisir pour la dette les terrains que son débiteur a vendus avant sa mort [car s'il prend les 200 zouzes comme payement de la dette, il ne pourra pas saisir pour le don les terrains vendus par le testataire].

Rab Daniel, fils de rab Ktina, dit au nom de rab Houna : La veuve vend des biens de l'héritage la valeur suffisante à la nourrir pendant douze mois, mais l'acheteur lui paye tous les trente jours. Rab Joudah dit qu'elle vend pour six mois et que l'acheteur ne lui paye que tous les trente jours [et non pas à la fois, afin qu'il puisse, dit Raschi, rendre le reste aux héritiers, si la veuve se remarie]. Amemar adopte l'opinion de rab Joudah.

On demanda à rab Schescheth, si la veuve qui a vendu des biens des héritiers pour sa nourriture, peut saisir ces biens de ses acheteurs pour sa khethoubah. Car rab Joseph a dit : Si la veuve vend des biens des héritiers [pour sa nourriture ou pour sa khethoubah] avec la garantie de remboursement [*ahariyoth*] dans le cas des risques [V. p. 262] ce sont les héritiers qui sont obligés de rembourser les acheteurs et non pas la veuve ; il en est de même, si le tribunal les vend avec la garantie de remboursement. Peut-on dire, puisque ce sont les héritiers qui sont obligés de rembourser les acheteurs, la veuve peut saisir les biens de ces acheteurs, lesquels se feront rembourser par les héritiers, ou bien, quoique la veuve ne soit pas obligée de rembourser les acheteurs, si d'autres saisissent leurs biens [par exemple le créancier du défunt], il était sous-entendu qu'elle ne devait pas les saisir elle-même.

On répond, qu'elle ne peut pas saisir elle-même pour sa khethoubah les terrains qu'elle a vendus pour sa nourriture.

Autre doute. — Si un individu vend un champ, et s'il se trouve qu'il n'a plus besoin de l'argent, peut-il annuler la vente ou non?[1]

---

[1] Raschi, les Thossephoth et rabbenou Ascher, étaient tous frappés de la singularité d'un doute pareil; et ils disent qu'il s'agit d'un cas, où le but pour lequel la vente a eu lieu était évident pour tout le monde, ou bien le vendeur a lui-même dit expressément qu'il fait la vente, parce qu'il a besoin de l'argent pour tel but. Rabbenou Ascher ajoute que c'est une circonstance *imprévue* qui fait, qu'il ne peut plus faire usage de l'argent pour atteindre le but en question. On peut s'étonner, que la ghemara ne mentionne pas du tout ce que ces commentateurs y ajoutent. On peut s'étonner, pourquoi a-t-on mis ce passage ici dans le traité khethouboth et non pas dans le traité Baba bathra, où on parle des ventes en général. Quel rapport cette question a-t-elle avec la veuve ? Je crois donc que la ghemara parle ici précisément d'une

Réponse. — Un homme a vendu un champ à rab Papa pour acheter des bœufs, puis il n'avait plus besoin de l'argent pour faire cet achat, et rab Papa lui a rendu son champ.

Réplique. — Rab Papa a peut-être voulu faire plus que la loi ne l'exige, et il n'en résulte pas qu'on soit *obligé* de le faire.

Autre réponse. — Il y avait une famine et une cherté considérable dans la ville de Nehardea; alors tout le monde vendait les maisons pour acheter du pain; plus tard est arrivée une grande provision de blé, et rab Nahaman a fait annuler les ventes.

Réplique. — La provision n'est pas arrivée plus tard, elle était déjà en route pour entrer dans la ville avant les ventes, seulement les vendeurs ne le savaient pas, de sorte qu'au moment même de la vente il y avait déjà des circonstances que le vendeur ne connaissait pas; c'est donc comme si le vendeur s'était trompé sur la nature de la marchandise, qui au moment même de la vente présentait certaines propriétés qui auraient empêché la vente si elles étaient connues du vendeur.

La ghemara décide que, dans le cas en question, on peut annuler la vente.

MISCHNAH.

La veuve peut vendre les biens de l'héritage pour sa nourriture ou pour se faire payer sa khethoubah, en dehors du tribunal, que le mari soit mort après le mariage ou après les fiançailles [1].

---

veuve, et elle demande : Si une veuve vend les biens des héritiers pour la nourriture [pour avoir une somme suffisante à se nourrir pendant une année d'après rab Houna ou pendant 6 mois d'après rab Joudah], et il se trouve que le même jour dans lequel elle a fait la vente, elle a une excellente occasion de se remarier, de sorte qu'elle n'a plus besoin de l'argent pour se nourrir, peut-elle annuler la vente [au profit des orphelins], ou non? Il y a là toutes les conditions dont parlent les commentateurs; le but de la vente ne peut pas faire de doute et il est possible que l'occasion de se bien marier soit une circonstance inprévue.

[1] Je crois que vendre *en dehors* ne veut pas dire *sans l'autorisation* du

Rabbi Simon dit; Si elle est devenue veuve après le mariage, elle peut vendre en dehors du tribunal, car elle doit vendre pour sa nourriture, et elle ne peut pas être obligée de souffrir de privation avant que le tribunal fasse les ventes. Mais si elle est devenue veuve après les fiançailles et avant le mariage, elle ne peut vendre que par le tribunal, car dans ce cas elle n'a pas le droit d'être nourrie des biens de l'héritage, et toutes les veuves qui n'ont pas le droit de la nourriture et qui ne vendent que pour se faire payer la khethoubah, ne peuvent vendre que par le tribunal.

GHEMARA.

On comprend que la veuve ne soit point obligée de s'adresser au tribunal pour vendre pour sa nourriture, parce qu'elle ne peut pas souffrir de la faim; mais si elle veut se faire payer la khethoubah, pourquoi ne serait-elle pas obligée de s'adresser au tribunal comme tous les créanciers? Oula répondit que la dispense de la vente du tribunal est une faveur accordée aux femmes pour cause de *hina* [V. p. 246]. Rabbi Johanan dit : C'est parce qu'on suppose que le défunt n'a pas voulu que sa femme fût humiliée par la nécessité d'aller souvent au tribunal, motif qui n'est pas applicable aux femmes répudiées, tandis que le motif de *hina* s'applique aussi à une femme répudiée.

---

tribunal, mais que cette expression veut dire seulement qu'on dispense la veuve de ces longues formalités des saisies judiciares mentionnées dans le traité *Baba kama* [fol. 112] et ailleurs, et aussi des publications et des estimations des juges [V. le V[e] tome de ma *Législation civile*, traité *Erakhin*]. Il faut évidemment que le tribunal l'autorise à vendre [puisqu'il y a beaucoup de cas où la femme n'a pas de droits sur la nourriture, des cas où elle a perdu la khethoubah, d'autres où elle ne peut se la faire payer sans prêter serment]; mais quand elle a gagné son procès et obtenu la permission de vendre les biens des héritiers, elle n'est pas obligée d'aller *plusieurs fois* au tribunal, comme le font les créanciers dans les cas de saisies, mais elle peut vendre en dehors du tribunal, en présence des trois individus même illettrés qui connaissent les prix des choses, comme le dit rab Nahaman [V. traité *Baba metsia*, fol. 32, recto].

Question. — On lit ailleurs : Comme la femme elle-même peut vendre pour sa khethoubah en dehors du tribunal, ses héritiers qui héritent de sa khethoubah peuvent également vendre en dehors du tribunal. Ce passage s'explique bien, si on adopte l'opinion de rabbi Johanan; car on peut dire, comme le défunt n'a pas voulu que *sa femme* fût humiliée dans le tribunal, il n'a pas voulu non plus l'humiliation des [fils ou des frères] héritiers de sa femme. Mais ce passage ne s'explique pas d'après Oula, dont le motif n'est pas applicable aux *hommes* héritiers.

Réponse. — Oula peut répondre, en disant que le passage en question parle d'un cas où la femme a laissé sa *fille* ou sa *sœur* comme héritière.

MISCHNAH.

Si elle a vendu sa khethoubah entière ou une partie de la khethoubah, ou si elle a donné ou engagé la khethoubah entière ou une partie de la khethoubah, elle ne peut plus vendre que par le tribunal.

D'autres docteurs disent : Quand même elle aurait vendu diverses parties de la khethoubah quatre ou cinq fois, elle peut toujours vendre pour sa nourriture en dehors du tribunal, et elle peut écrire dans le contrat qu'elle le vend pour sa nourriture. Une femme répudiée qui veut vendre pour se faire payer la khethoubah, ne peut le faire que par le tribunal.

GHEMARA.

La mischnah exprime au commencement l'opinion de rabbi Simon, car on lit dans une beraïtha : Si la veuve a vendu ou engagé la khethoubah, ou si elle en a donné une hypothèque à un autre individu, elle a perdu son droit à la nourriture [mais si elle n'a vendu ou engagé qu'une partie de la khetoubah, elle n'a pas perdu le droit à la nourriture], c'est l'opinion de rabbi Meyer. Rabbi Simon dit : Quand même elle n'aurait vendu ou engagé qu'une partie de la khethoubah, elle a perdu son droit à la nourriture.

Fol. 98). Une femme [veuve] a saisi [je crois du vivant de son mari] pour sa khethoubah un bocal d'argent [qui ne valait pas, dit Raschi, la somme entière de la khethoubah], et elle réclama la nourriture des biens des héritiers, et Rabba lui a fait donner sa nourriture; car, dit-il, on n'adopte pas l'opinion de rabbi Simon.

Doute. — Rabbah, fils de Rabba, envoya demander à rab Joseph : Si la femme [après avoir gagné son procès et après avoir obtenu du tribunal l'autorisation de vendre les biens des héritiers pour sa nourriture ou pour sa khethoubah] fait des ventes en dehors du tribunal, les héritiers peuvent-ils ou non exiger d'elle plus tard, qu'elle prête serment d'avoir fait les ventes scrupuleusement dans l'intérêt des héritiers [V. les Thossepoth article *mokhereth*]. Je suis certain, dit Rabbah, qu'elle n'est pas obligée de faire dans l'intérêt des héritiers les publications [qu'on fait pour les ventes judiciaires]. Car rabbi Zera a dit au nom de rab Nahaman : Si la veuve [au lieu de vendre le champ des héritiers à un autre] l'a acheté elle-même pour le prix qu'elle a cru devoir fixer, son achat est nul. De quel cas rab Nahaman parle-t-il ici? Parle-t-il d'un cas, où la veuve a fait faire les publications en question? Pourquoi son achat est-il nul? Il faut donc admettre, que rab Nahaman parle d'un cas, où elle n'a pas fait de publications; c'est dans ce cas que rab Nahaman dit que, si elle achète le champ elle-même, l'achat est nul; d'où il résulte que, si elle le vend à un autre individu, la vente est valable malgré l'absence des publications.

Réplique. — On ne peut pas tirer cette conclusion des paroles de rab Nahaman. Il est possible qu'il parle d'un cas, où la veuve a fait les publications, et malgré cela si elle achète elle-même le champ, l'achat est nul, parce que le prix n'a pas été fixé par le tribunal.

La ghemara adopte la décision, que la veuve n'a pas besoin de faire faire les publications en question, mais que les héritiers peuvent exiger d'elle, qu'elle prête serment qu'elle a fait ses ventes scrupuleusement dans l'intérêt des héritiers.

MISCHNAH.

Une veuve qui avait une khethoubah de 200 *zouzes*, et qui a vendu ce qui vaut 100 *zouzes* pour 200, ou ce qui vaut 200 *zouzes* pour 100, ne peut plus rien réclamer. Si elle avait une khethoubah d'une *manah* [100 zouzes] et qu'elle eût vendu pour une *manah* ce qui vaut une *manah* et 1 *denar* [101 zouzes ou denars], la vente est nulle, quand même elle voudrait rendre aux héritiers ce *denar*. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : La vente est toujours valable [et elle rend aux héritiers le *denar*], excepté dans le cas où les héritiers auraient pu sans cette erreur avoir à eux un champ de 9 *kab* [une mesure ancienne] ou un jardin d'un demi-*kab*, qu'ils ont perdu par la faute de la veuve qui a vendu pour 100 *zouzes* ce qui valait plus. Si la veuve avait une khethoubah de 400 *zouzes* et qu'elle eût vendu des terres à trois acheteurs, à chacun pour 100 *zouzes* ce qui ne valait que cette somme, mais au quatrième elle a vendu pour 100 *zouzes* ce qui valait 100 *zouzes* et un *denar*, la dernière vente est nulle, et les autres sont valables.

GHEMARA.

Question. — Si la veuve qui a une khethoubah de 200 zouzes, a vendu un champ de 200 pour 100, elle ne peut plus rien réclamer, car les héritiers peuvent lui dire que c'est sa faute si elle s'est laissée tromper par l'acheteur. Mais si elle a vendu un champ de 100 zouzes pour 200, ne peut-elle pas dire que c'est *elle* qui a gagné 100 zouzes et réclamer 100 zouzes des héritiers, dont le champ vendu ne valait que 100?

Réponse. — Rab Nahaman répondit au nom de Rabbah, fils d'Abouha : Rabbi [le rédacteur de notre mischnah] a voulu nous apprendre que tout appartient à celui qui a l'argent. C'est-à-dire, si Rouben donne de l'argent à Simon, pour que celui-ci achète

pour lui un objet, et que Simon l'achète à très bon marché, le profit de l'achat appartient à Rouben [comme l'a dit rabbi Jossé]. Car on lit dans une beraïtha : Si Rouben donne de l'argent à Simon pour que celui-ci lui achète quelque objet, et que le vendeur ajoute quelque chose à la quantité qu'on donne d'ordinaire pour cet argent, ce que le vendeur a donné en plus appartient entièrement à Simon, c'est l'opinion de rabbi Joudah. Rabbi Jossé dit qu'on le partage entre Simon et Rouben. On a demandé à ce propos, comment rabbi Jossé ordonne-t-il ici le partage, lui qui a dit dans une autre beraïtha que *tout* ce que le vendeur a donné en plus appartient à Rouben? A cette question Ramé, fils de Hama, a répondu que, si la marchandise n'a pas de prix fixe, *tout* ce que le vendeur donne appartient à Rouben; mais si la marchandise a un prix fixe, si pour telle somme d'argent on donne telle mesure ou telle quantité de marchandise, ce que le vendeur a ajouté à la mesure ou à la quantité doit être partagé, d'après rabbi Jossé, entre Rouben et Simon. Or, notre mischnah parle d'un champ qui n'a pas de prix fixe, par conséquent *tout* le profit de la vente appartient aux héritiers, les propriétaires du champ. Rab Papa dit : On adopte l'opinion de rabbi Jossé que, si la marchandise a un prix fixe, ce que le vendeur donne en plus, doit être partagé entre Simon et Rouben; si la marchandise n'a pas de prix fixe, *tout* ce que le vendeur donne appartient à Rouben.

Doute. — Rouben, le propriétaire d'un champ, dit à Simon d'aller en vendre l'étendue de 15 *seoth* [pluriel de *seah*, mesure], et Simon a vendu une étendue double, de 30 *seoth.* Dans ce cas, le propriétaire peut-il annuler la vente entièrement, ou bien l'étendue de 15 *seoth* reste acquise à l'acheteur?

Réponse. — Notre mischnah dit : Si la veuve avait une khethoubah d'une *manah* [100 zouzes], et qu'elle eût vendu pour une *manah* ce qui vaut une *manah* et un denar, la vente est nulle. La mischnnah veut dire probablement, qu'elle a vendu pour *sa manah* [pour se faire payer les 100 zouzes de sa khethoubah] ce qui vaut une *manah* et un denar [l'acheteur ne l'a pas trompée, et il lui a donné une *manah* et un denar], et elle décide que la vente *entière* soit nulle, elle ne dit pas que l'étendue du champ

qui vaut une *manah* est acquise à l'acheteur, et que les héritiers ne peuvent reprendre que la partie que la veuve y a ajoutée pour un denar.

Réplique. — Rab Houna, fils de rab Nathan, répliqua, que notre mischnah parle d'un cas où la veuve s'est trompée, en vendant pour une *manah* ce qui valait une *manah* et un denar.

Fol. 99). D'après une autre variante, on admettait comme certain que, si Rouben dit à Simon de vendre de son champ l'étendue de 15 *seoth*, et que Simon en vende 30, l'étendue de 15 *seoth* reste acquise à l'acheteur. Mais on avait un doute pour le cas, où Rouben voulait vendre l'étendue de 30 *seoth* et où Simon n'a vendu que 15. Faut-il admettre que la vente est valable [puisque Simon a très bien fait la commission de Rouben; car Rouben voulait vendre 30 mesures, et il a vendu à présent 15 et plus tard il pourra vendre encore 15], et Simon lui a même procuré un avantage, en ne vendant à présent que 15 par exemple pour 15 zouzes; car s'il avait vendu 30 mesures pour 30 zouzes, et s'il se trouvait qu'après cette vente Rouben n'aurait plus besoin que de 15 zouzes, il aurait regretté d'avoir vendu une si grande étendue de son champ et il n'aurait pas pu annuler la vente. Ou bien il faut admettre que la vente est nulle, car Simon n'a pas bien fait la commission de Rouben, lequel voulait faire un seul acte de vente pour 30 mesures, et Simon, en ne vendant que la moitié, l'oblige à faire un deuxième acte de vente pour l'autre moitié.

Réponse. — Notre mischnah dit : Si la femme avait une khethoubah de 400 zouzes, et que [au lieu de vendre à la fois à un seul acheteur l'étendue du champ de la valeur de 400 zouzes] elle eût vendu des terres à trois acheteurs... les autres [ventes] sont valables. Il en résulte que, dans notre cas aussi, la vente de 15 mesures est valable.

Réplique. — Notre mischnah parle de quatre champs éloignés l'un de l'autre qu'il est difficile de vendre à un seul acheteur.

Si Rouben dit à Simon de vendre telle étendue de son champ à la fois à une personne, et qu'il eût ajouté expressément qu'il ne voulait pas la partager et la vendre à deux personnes, et si Simon vendit une partie de cette étendue [ce qui forcerait Rou-

ben de vendre l'autre partie à une autre personne], la vente est nulle, car Simon a transgressé les ordres de Rouben. Si Rouben a dit seulement à Simon de vendre telle étendue du champ à un individu, sans y ajouter la défense expresse de la partager et de la vendre en deux fois, et si Simon en a vendu une partie, rab Houna dit que la vente est nulle, mais rab Nahaman dit qu'elle est valable. Si Simon s'est laissé tromper par l'acheteur, Rouben peut annuler la vente; car il peut dire : j'ai autorisé Simon à faire *bien* ma commission, mais non pas à la faire mal.

MISCHNAH.

Si le tribunal a fait vendre quelque chose, et qu'il se trouve qu'il y ait erreur d'une sixième partie de la valeur, la vente est nulle. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que la vente est valable, car autrement à quoi servirait-il de faire vendre par le tribunal? Si on a vendu à l'enchère publique, la vente est valable, quand même il y aurait erreur de la moitié.

GHEMARA.

On a vu plus haut que si la veuve vend quelque chose, la moindre erreur annule la vente; si c'est le tribunal qui vend, la vente n'est annulée que quand on s'est trompé de la sixième partie de la valeur. Si c'est un autre individu qui vend pour un propriétaire et qui s'est trompé, faut-il le comparer à la veuve ou au tribunal?

Fol. 100). Raba dit, au nom de rab Nahaman, qu'il faut le comparer au tribunal, car ce n'est pas pour lui-même qu'il a vendu. Rab Samuel, fils de Bisna, dit, au nom de rab Nahaman, qu'il faut le comparer à la veuve, parce qu'il est seul, tandis que le tribunal est composé de plusieurs personnes.

La ghemara décide, qu'il faut le comparer à la veuve.

Rab Houna, fils de Hanina, dit au nom de rab Nahaman, qu'il faut adopter l'idée des autres docteurs, contrairement à celle de rabban Simon, fils de Gamaliel, que la vente du tribu-

nal est annulée, quand il y a erreur de la sixième partie de la valeur de l'objet.

Rab Joseph dit : Quand la veuve vend les biens de l'héritage, ce sont les héritiers qui sont chargés des *aharyoth* [1]. Si c'est le tribunal qui vend, ce sont également les héritiers qui sont chargés des *ahariyoth*, c'est-à-dire que c'est contre eux que l'acheteur a recours pour réclamer le dédommagement dans le cas, où la terre achetée serait prise par un créancier ou par un autre, venant de la part du défunt ; car la veuve et le tribunal vendent au nom des héritiers.

Amemar dit au nom de rab Joseph, que si le tribunal a vendu sans la publicité obligatoire, la vente est nulle, car nous lisons dans une mischnah que la vente des biens de l'héritage doit être publiée pendant trente jours, le matin et le soir.

Question de rab Asché contre Amemar.— Notre mischnah dit : Si le tribunal a fait vendre quelque chose ,et qu'il se trouve qu'il y ait erreur d'une sixième partie de la valeur, la vente est nulle. D'où il résulte que s'il n'y a pas eu d'erreur, quoique le tribunal n'ait pas fait de publications, la vente est valable ; car la mischnah parle évidemment d'un cas, où il n'y avait pas de publications, puisqu'elle dit ensuite que, si l'on a vendu à l'enchère publique, la vente est valable, quand même il y aurait erreur de la moitié du prix.

Réponse. — La mischnah parle d'un cas, où il n'y a pas eu de publications parce qu'on ne devait pas les faire, car il y a des choses dont la vente se fait sans publications. Voici les ventes qui se font sans publications : les ventes des esclaves [2], celles

[1] Voir plus haut la note de la page 262.

[2] Il est à remarquer que les usages des Juifs, à l'époque thalmudique, ne voulaient pas admettre la vente des esclaves à l'enchère publique, comme les aïens de cette époque le faisaient. Le Thalmudiste qui a vécu à la fin de l'époque thalmudique, puisqu'il répond à rab Asché, n'a pas donné le véritable motif de cet usage antique, établi longtemps avant son époque, et un anonyme dit : qu'on ne le faisait pas, de peur que les esclaves ne se sauvent pour ne pas être vendus. Est-ce donc qu'on vendait des esclaves en cachette ? La ghemara dit, au contraire, dans d'autres passages [V. traité *Baba kama*, fol. 11, verso] que la vente d'un esclave était un événement qui faisait du bruit et qui était connu de tout le monde.

du mobilier et celles des actes. On peut aussi dire que la mischnah parle de certains moments dans lesquels on vend sans publications; c'est quand on vend pour payer l'impôt au gouvernement, pour acheter la nourriture des orphelins ou de la veuve, et pour fournir aux frais de l'enterrement [V. p. 241]. Enfin on peut dire que la mischnah parle des endroits, où l'on n'est pas dans l'usage de faire de publications, comme à Néhardea; car dans cette ville le public considérait comme une chose honteuse d'aller acheter les biens des orphelins ou des débiteurs vendus à l'enchère, comme si on voulait profiter de la misère de ces orphelins ou de ces débiteurs pour faire des achats à vil prix [1].

Fol. 101). Les biens appartenant à la femme mariée se divisent en deux catégories, savoir :

1° Les biens *melog* [2], ce sont les biens que la femme possédait avant le mariage, sans les donner au mari en dot, ou qu'elle a acquis après le mariage par un héritage ou par un don, ou dans certaines conditions par son travail. Ces biens appartiennent à la femme, mais le mari en a l'usufruit. Si ces biens se perdent, la femme en supporte la perte; le mari ne lui doit aucun dédommagement, parce qu'elle ne les lui a pas apportés en dot, et il ne s'est chargé d'aucune garantie;

2° Les biens *tzon barzel*, ce sont les biens que la femme apporte en dot à son mari; ils appartiennent au mari, mais le mari s'engage à ce qu'après sa mort la valeur de ces biens soit restituée aux héritiers de la femme, quand même ces biens se seraient perdus, car le mari s'est chargé de les garantir sur ses biens à lui. C'est à cause de cette garantie, dit Raschi, qu'on leur avait donné le nom de *tzon barzel* [3], solide comme le fer.

---

[1] C'est un usage très honorable pour les commerçants.

[2] Voir l'explication du mot *melog* plus haut, pages 161 et 162.

[3] *Barzel* signifie fer. Tzon signifie en hébreu *menu bétail*, considéré comme le symbole de la fertilité; le prophète dit : « Je vous multiplirai comme le tzon. C'est peut-être un mot grec, car ζωογον, de *ζωόω*, signifie un être productif. L'idée que le nom de *tzon* est employé, parce que c'était surtout le menu bétail qu'on donnait à ces conditions, me semble douteuse pour l'époque thalmudique, où les Juifs s'occupaient de l'agriculture et non pas de bestiaux comme les patriarches.

On lit dans une beraïtha : Les femmes qui, par les fautes énumérées plus haut [V. p. 205] ont perdu la khethoubah légale de 200 zouzes, perdent également ce que le mari y a ajouté pendant le mariage. Celle qui est divorcée sans la khethoubah pour cause d'adultère, n'a que le capital de ses biens *melog*, et rien autre chose.

Les docteurs ont dit : Si elle a commis un adultère, elle ne perd pas ses vieux effets qui se sont conservés.

PEREK XII

MISCHNAH.

Un individu a épousé une femme et il s'est engagé à nourrir pendant cinq ans la fille qu'elle a de son premier mari ; si cet homme la répudie et qu'elle se remarie à un autre qui s'engage également à nourrir la même fille pendant cinq ans, le deuxième mari doit la nourrir et le premier doit donner à la fille la valeur de sa nourriture. Si la fille se marie, son époux lui donnera la nourriture, et les deux maris de sa mère lui donneront chacun la valeur de la nourriture. Si les maris de la mère sont morts, leurs propres filles ne pourront réclamer leur nourriture que des biens restés libres, et non pas des biens vendus, car elles ne sont que des héritières ; tandis que la fille en question qui réclame en vertu d'un engagement, est considérée comme un créancier et elle peut prendre aussi des biens vendus à une date postérieure à cet engagement. Les hommes prévoyants écrivent dans l'engagement expressément « je m'engage à nourrir ta fille pendant cinq ans *quand tu seras avec moi*. » Cette clause affranchit le mari de toute obligation envers une fille étrangère, aussitôt qu'il répudie sa femme ou qu'il meurt.

GHEMARA.

Si Rouben dit devant témoins : Je fais l'aveu que je dois à Simon 100 zouzes, et vous soyez les témoins de cet aveu, il est obligé de les payer. S'il n'a pas dit « vous soyez les témoins » l'aveu ne l'engage à rien, car il peut se rétracter. Mais si Rouben remet devant témoins à Simon un papier, dans lequel il a écrit de sa propre main les mots « Je te dois 100 zouzes, » il est obligé de les payer, d'après rabbi Johanan, quoiqu'il n'ait pas dit « vous soyez les témoins » et quoiqu'il n'ait pas signé cet écrit. Risch Lakesch dit, qu'il peut se rétracter.

Question contre Risch Lakesch. — Notre mischnah dit que, si le mari s'engage à nourrir la fille de sa femme pendant cinq ans, il est obligé de le faire. Or, il est probable que la mischnah parle d'un engagement pareil à celui dont parle Risch Lakesch, et elle dit que le mari est obligé de s'y conformer.

Fol. 102). *Réponse.* — Non. La mischnah parle ici des actes de *pessiktha* [promesses par lesquelles on prend des engagements pour les fiancés], comme l'a dit rab Ghidal. Car rab Ghidal a dit au nom de Rab : [voici comment on prenait des engagements pour les fiancés : Le père de la fiancée dit au père du fiancé] : Combien donnes-tu [promets-tu de donner] à ton fils? — Tant; et combien donnes-tu [promets-tu de donner] à ta fille ? — Tant. Puis on fait les fiançailles et les engagements [les promesses faites par les parents des fiancés] sont valables. Ce sont des choses qui sont acquises par une simple promesse verbale [1].

Rabba dit : La question qui divise rabbi Johanan et Risch Lakesch est aussi un objet de litige entre des Thanaïm. Car on lit ailleurs : Un débiteur a remis au créancier un acte de prêt, que des témoins ont confirmé par leurs signatures. Au-dessous de ces signatures se trouve écrit, que tel individu est garant de la dette. Le débiteur ne peut pas payer et le créancier s'adresse au garant. Ce garant aurait pu dire qu'il n'a jamais garanti la

[1] On a ici une nouvelle preuve, que les modes d'acquisition dépendaient de l'usage.

dette sérieusement, puisque la signature des témoins ne se rapporte pas à sa garantie ; mais il avoue qu'il l'a réellement garantie. Dans ce cas le créancier peut saisir les terrains libres du garant, mais non pas ceux que le garant a vendus ou hypothéqués. Un fait pareil s'est présenté devant rabbi Ismaël, qui a dit que le créancier ne pourrait saisir que les terrains libres du garant. Mais le fils de Nanas lui dit, que le créancier ne pourrait pas même saisir les terrains libres. Rabbi Ismaël lui en demande le motif, et le fils de Nanas lui dit en réponse : Si un créancier veut étrangler son débiteur [pour le forcer à payer la dette] et un individu vient et lui dit : lâche-le, et je te payerai pour lui, si le créancier réclame ensuite le payement de la dette de cet individu, celui-ci est acquitté, car le créancier ne peut pas dire qu'il a prêté son argent par suite de la confiance qu'il avait dans la garantie de cet individu, [puisque le prêt a eu lieu *avant* l'engagement du garant]. Il en résulte, que notre rabbi Johanan partage l'opinion de rabbi Ismaël, et que Risch Lakesch admet celle du fils de Nanas.

Réplique. — Rabbi Johanan et Risch Lakesch sont d'accord entre eux, que d'après le fils de Nanas on n'est pas condamné à remplir un engagement écrit sous lequel il n'y a aucune signature. [Si donc rabbi Johanan condamne Rouben à payer les 100 zouzes, c'est qu'il adopte l'opinion de rabbi Ismaël.] Mais ils sont en désaccord entre eux par rapport au rabbi Ismaël. Car rabbi Johanan pense que, dans notre cas, Rouben doit être condamné d'après rabbi Ismaël qui condamne aussi le garant. Risch Lakesch pense, au contraire, que, même d'après rabbi Ismaël Rouben doit être acquitté; car rabbi Ismaël condamne le garant, qui a garanti le payement d'une dette dûment constatée [par la signature des témoins] selon la loi de la thorah [*deoraïtha*], mais dans notre cas il acquitterait Rouben, contre lequel il n'y a aucune obligation confirmée [par une signature] selon la loi de la thorah [1].

---

[1] Raschi l'interprète autrement. Il dit que l'engagement d'un garant est un engagement valable selon la loi. Est-ce que celui d'un débiteur ne l'est pas ?



On vient de citer l'opinion de Rab, rapportée par rab Ghidal, que les engagements pris pour les fiancés au jour des fiançailles, sont valables par une simple affirmation verbale sans aucune autre formalité judiciaire [comme le *kinjan*, etc.]. Rabba dit, que l'opinion de Rab est en effet plausible, s'il s'agit d'un engagement pris par le père de la fiancée, et que celle-ci n'est pas encore arrivée à la deuxième majorité [elle est encore *naarah* ou *ketanah*, mineure]; car dans ce cas le père qui s'engage à donner quelque chose, en profite [puisque, dit Raschi, l'argent que le fiancé donne à sa fiancée mineure ou *naarah* pour acquérir sa main, appartient au père de cette fiancée]. Mais l'opinion de Rab ne paraît pas plausible, si la fiancée est déjà *bograth*, arrivée à la majorité complète; car dans ce cas son père ne reçoit rien en revanche de son engagement [par conséquent cet engagement ne saurait être pris au sérieux, à moins que les formalités judiciaires, comme le *kinjan*, etc., n'aient été observées]. On peut cependant jurer par Dieu, que rab a émis son opinion même pour le cas, où la fiancée est déjà *bograth*. Car si l'on admettait que l'engagement du père de la fiancée n'est valable que s'il en retire un profit pécuniaire, quel profit peut retirer le père du fiancé de son engagement? [Cependant les engagements pris par le père du fiancé sont aussi valables que ceux qui sont pris par le père de la fiancée]. Il faut donc admettre, que les engagements pris par les pères des fiancés sont valables, car ils ont en revanche le profit moral qu'ils s'allient entre eux par les fiançailles de leurs enfants [1].

---

[1] Le texte emploie l'expression *gamaré ou-makné lehadadé*, ils complètent à se faire mutuellement acquéreurs [légaux de choses qui font l'objet de leurs engagements].

On voit donc ici, comme dans plusieurs autres passages thalmudiques, que dans certains cas les formalités judiciaires sont inutiles, parce qu'on suppose que l'individu qui s'est engagé à quelque chose, *gamar ou-makné*, a entendu que son engagement soit valable même sans la formalité usuelle.

Comment les idées individuelles des parties contractantes peuvent-elles suppléer aux formes légales qui manquent? C'est que les exigences de la loi ne sont justes que, quand elles sont conformes à l'usage et à l'opinion publique. Supposons un cas où un individu plaide contre un autre, parce que celui-ci annule la vente qui n'a pas été validée par les formalités légales, ou parce-

Question. — Rabbina demanda à rab Asché : On vient de dire, que les engagements pris verbalement pendant les fiançailles sont valables, les témoins sont-ils autorisés à les rédiger dans un acte écrit, ou bien ils ne sont pas autorisés à rédiger l'acte [car, dit Raschi, l'engagement en question pris *verbalement* de donner, par exemple une certaine somme d'argent, ne donne droit qu'à la saisie des terrains libres, et non pas des terrains vendus, car il n'y a qu'un engagement *verbal* qui n'a pas été confirmé par un *kinjan;* si donc les témoins le mettaient par écrit, le demandeur pourrait s'en prévaloir pour saisir les terrains vendus].

Réponse de rab Asché. — Les témoins n'ont pas le droit de rédiger un acte par écrit [sans qu'ils aient reçu l'ordre de celui qui a pris l'engagement.

Question contre rab Asché. — Notre mischnah dit que si l'époux s'était engagé le jour de son mariage à nourrir pendant cinq ans la fille que sa femme a de son premier mari, cette fille peut, pour sa nourriture, saisir les biens qui ont été vendus

---

qu'il ne veut pas se conformer à un engagement pris dans un pari, ou parcequ'il annule la vente d'un objet qui n'était pas encore en sa possession au moment de la vente. Dans tous ces cas, la loi acquitte le défendeur, et le demandeur ne peut pas dire que la loi lui fait tort, car cette loi, adoptée par la nation entière, est par cela même conforme à l'usage pratiqué parmi les Juifs et à l'opinion publique en Israël; par conséquent, le demandeur devait savoir que les actes en question sont nuls, et il a eu tort de les prendre au sérieux. Mais dans certains cas l'usage et l'opinion publique veulent qu'on se dispense de certaines formalités légales, qu'il soit bien entendu que certains actes soient pris par les parties contractantes comme très sérieux, que les idées individuelles des personnes intéressées remplacent les formalités qui manquent, quand ces idées sont sous-entendues par une convention tacite conforme à l'usage. Si la loi voulait dans ce cas annuler l'acte en question, elle ferait du tort au demandeur qui avait le droit de prendre au sérieux un acte conforme à l'usage et de se fier à la convention tacite, qu'on se dispensera dans ce cas des formes légales. Or, l'usage voulait que les parents des fiancés prennent leurs engagements très au sérieux et qu'ils les considèrent comme valables, même sans la sanction des formalités usitées ailleurs, parce que ces engagements leur donnent la satisfaction morale de s'allier entre eux; chaque partie avait donc le droit de compter sur les engagements, et la loi ne peut pas lui faire tort en annulant ses justes espérances.

[postérieurement au mariage de sa mère]. Il en résulte que l'engagement verbal pris pendant les fiançailles donne droit à la saisie des biens vendus.

Réponse. — La mischnah parle d'un cas, où l'engagement a été confirmé par un *kinjan.* — S'il en est ainsi, pourquoi la mischnah dit-elle que les filles du mari ne peuvent pas réclamer leur nourriture des biens vendus? — Parce qu'on craint que leur père ne leur ait donné avant sa mort l'argent nécessaire pour leur nourriture, puisqu'il y était engagé par la loi.

Rab Hisda dit : La fille doit rester chez sa mère; si donc un individu est mort, et que les fils héritiers qui sont obligés de nourrir les filles des biens de l'héritage, veulent les nourrir chez eux, tandis que la mère veut garder les filles chez elle, les fils sont obligés de les nourrir chez la mère, que les filles soient mineures ou majeures [1].

Fol. 103). Un individu a loué un moulin à un autre à la condition que l'autre soit obligé de lui moudre son blé. Plus tard il a acheté un autre moulin et il n'a plus eu besoin de se faire moudre son blé chez son loueur. Alors il lui dit : Jusqu'à présent tu moulais mon blé pour le loyer que tu me devais; maintenant que je n'ai plus besoin de ce moulin, paye-moi le loyer en argent. Le loueur répondit : Je continuerai à te moudre ton blé [selon nos conventions]. Rabbina voulait condamner le loueur à payer le loyer en argent, car il pensait que ce cas est semblable à celui de notre mischnah, où le premier mari qui s'est engagé à nourrir la fille de sa femme, est obligé de donner la valeur de sa nourriture, quand celle-ci est nourrie par le deuxième mari. Mais rab Avira lui dit, que ces deux cas ne se ressemblaient pas. Dans la mischnah, le premier mari doit donner la valeur de la nourriture, car il ne peut pas lui donner la nourriture, puisque la fille n'a qu'un estomac, elle n'en a pas deux. Mais dans notre cas, le loueur peut continuer à moudre le blé du demandeur, en lui disant de vendre à d'autres personnes ce qu'il moudra dans son nouveau moulin.

Cela s'applique au cas, où le moulin qu'il a loué n'est pas

---

[1] C'est une loi en faveur de la femme et de l'éducation morale des filles.

constamment occupé par les clients; alors il peut dire au demandeur : Tu ne peux pas me forcer de te donner de l'argent de ma poche, quand je n'ai pas d'ouvrage pour mon moulin ; j'aime mieux occuper le moulin pour m'acquitter envers toi! Mais si le moulin du loueur est constamment occupé par des clients, le demandeur peut lui dire : tu ne perds rien en moulant le blé de tes clients pour me payer le loyer en argent. Quoique le loueur ne se soit pas engagé à payer le loyer en argent, on peut le forcer de le faire, car ce serait agir selon les mœurs de *Sodom*, que de refuser de rendre service au demandeur, quand ce service ne coûte rien [1].

MISCHNAH.

Si la veuve, qui a le droit de réclamer sa nourriture des biens de l'héritage, dit aux héritiers : « Je ne veux pas m'en aller de la maison de mon mari, » les héritiers ne peuvent pas lui dire : « Va chez ton père ou dans ta famille et nous te nourrirons là, » mais ils sont obligés de la garder, de la nourrir et de lui donner un logement honorable selon son rang. Si, au contraire, elle veut rester dans sa famille, les héritiers peuvent lui dire : « Nous te nourrirons si tu restes chez nous, mais nous ne te nourrirons pas si tu n'es pas chez nous. » Mais si elle donne un motif moral, en disant qu'elle est jeune et qu'elle ne veut pas rester avec des jeunes gens, les héritiers sont obligés de la nourrir dans sa famille.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : La veuve peut garder le logement qu'elle avait du vivant de son mari ; elle peut réclamer le même personnel domestique qu'elle avait à son service du vivant de son

---

[1] La tradition attribuait aux anciens habitants de Sodom [V. *Genèse*, XIII, 13] les mœurs les plus barbares.

Dans plusieurs cas la loi rabbinique condamne le défendeur de se conformer aux exigences du demandeur, par le seul motif que ces exigences ne lui causent aucun dommage, c'étaient des lois motivées par l'*amour du prochain*.



mari ; elle peut réclamer les mêmes commodités et le même luxe qu'elle avait du vivant de son mari.

Rab Joseph lit dans une beraïtha : Si la maison est trop étroite pour loger la veuve, les enfants héritiers ne sont pas obligés de la loger.

Rab Nahaman dit : Si les héritiers ont vendu l'habitation de la veuve, la vente est nulle.

Abayé dit : Si l'habitation de la veuve s'est écroulée, les héritiers ne sont pas obligés de la rebâtir.

On a dit dans la mischnah, que les héritiers ne sont pas obligés de nourrir la veuve dans sa famille, car la nourriture leur coûtera plus cher. Mais si la veuve se contente de ce que la nourriture aurait coûté chez les héritiers, ceux-ci sont obligés de la lui donner dans sa famille.

On lit dans une mischnah [Traité *Baba bathra*, fol. 84] : La vente des produits [ou d'autres marchandises] devient valable par l'acte de la *meschikhah* [1] accompli par l'acheteur, même avant qu'il ait mesuré la marchandise pour en connaître la quantité. La mensuration de la marchandise sans la *meschikhah* ne rend pas la vente valable. Si l'acheteur est un homme intelligent [quand la *meschikhah* est difficile à accomplir à cause de la pesanteur de la marchandise, ou de sa quantité considérable, ou par une autre cause], il peut rendre la vente valable, en louant la place occupée par la marchandise, car la place lui appartenant pour le moment, c'est comme si la marchandise était placée dans la maison de l'acheteur.

On raconte de rabbi Hiya que, pour propager l'instruction en Israël, il fabriquait lui-même du parchemin, y écrivait les cinq livres de Moïse en plusieurs exemplaires, et allait dans les bourgs qui n'avaient pas d'instituteur communal pour les enfants : là il donnait à chaque enfant un exemplaire d'un livre de Moïse, de manière qu'un groupe de cinq enfants possédât les cinq livres de Moïse, et tous les cinq pouvaient, par un enseignement mutuel, apprendre le Pentateuque entier. Rabbi Hiya

---

[1] *Meschikhah* vient du verbe *maschakh*, tirer, attirer à soi ; c'est donc l'action d'attirer la marchandise à soi qui rend la vente valable.

faisait autant pour les six divisions de la mischnah, en enseignant une de ces divisions à chaque enfant, de manière qu'un groupe de six élèves possédât la connaissance de la mischnah entière, et que les membres du groupo pussent apprendre les six divisions par un enseignement mutuel.

MISCHNAH.

Fol. 104). Tant que la veuve reste dans sa famille [et que les héritiers lui donnent la nourriture, ajoute Raschi], il n'y a pas de prescription pour la khethoubah; si elle reste dans la maison de son mari, il y a prescription au bout de vingt-cinq ans, car dans ce long espace de temps elle a dû profiter des héritiers ou faire profiter ses amis et voisins autant que la khethoubah vaut. C'est ce que rabbi Meyer a dit, au nom de Rabban Simon, fils de Gamaliel. Les autres docteurs disent le contraire : Tant qu'elle est dans la maison de son mari il n'y a pas de prescription pour la khethoubah, car, dit Raschi, on ne peut pas conclure de son long silence qu'elle y ait renoncé, puisque le silence s'explique par les égards qu'elle a pu avoir envers les héritiers qui l'ont bien traitée. Mais si elle est dans sa famille, il y a prescription au bout de vingt-cinq ans, car on peut conclure de son long silence qu'elle y a renoncé.

Si elle est morte, il y a prescription pour ses héritiers au bout de vingt-cinq ans; ces héritiers doivent donc, dit Raschi, protester avant ce terme pour ne pas perdre leur droit à la khethoubah.

GHEMARA.

Rab Joudah raconte, au nom de Rab, que rabbi Ismail, fils de José, a dit devant Rabbi, au nom de son père, que si la veuve a la khethoubah écrite dans ses mains, il n'y a pas de prescription; mais rabbi Eléazar dit que, même dans ce cas, il y a prescription au bout de vingt-cinq ans.

Rab Nahaman, fils d'Isaak, raconte que rab Joudah, fils de Kaza, a lu dans une beraïtha de l'école du fils de Kaza, que si la veuve a réclamé la khethoubah, on compte les vingt-cinq ans depuis la réclamation, et si elle a dans ses mains la khethoubah écrite, il n'y a pas de prescription.

Rab Dimé dit, au nom de rabbi Simon, fils de Pazé, qui a dit que rabbi Josué, fils de Lévi, a dit au nom de *Bar Kapara*, que la prescription ne s'applique qu'à la khethoubah légale de 200 zouzes pour la femme qui s'est mariée en premières noces, et de 100 zouzes pour celle qui était déjà veuve ou répudiée; mais pour ce que le mari y ajoute pendant le mariage dans la khethoubah, il n'y a pas de prescription. Rabbi Abouhou dit, au nom de rabbi Johanan, qu'il y a prescription pour tout ce qui est ajouté à la khethoubah.

Une veuve nourrie par les héritiers dans sa famille, réclamait la khethoubah après vingt-cinq ans de son veuvage. Rabbah, fils de Schéla, a décidé qu'il n'y a pas prescription, parce que les héritiers lui apportaient tous les jours sa nourriture avec les plus grands égards, ce qui expliquait le silence de la veuve pendant ces vingt-cinq ans [1].

[1] Ce qui suit dans la ghemara ne nous aprend rien de nouveau, si ce n'est que la veuve ne peut saisir de l'héritier que le terrain qui appartenait à son mari, et non pas celui que l'héritier a acquis ailleurs, si on donne à la veuve une *adrakhtha*, un écrit l'autorisant de saisir les terrains de l'héritier [V. mon IIIe tome, p. 168 et IIe tome, p. 459]. Quand on a saisi un terrain, il faut écrire « nous avons reconnu que ce terrain appartenait à son défunt mari; » sans cela la veuve ne peut pas prendre les produits de ce terrain.

PEREK XIII

MISCHNAH.

Il y avait à Jérusalem deux juges célèbres, Admon et Hanan, fils d'Abisalom. On a de Hanan deux sentences et d'Admon sept. Si un individu émigre à l'étranger et que sa femme réclame la nourriture, Hanan dit qu'elle l'obtient sans serment, que c'est seulement quand on apprend qu'il est mort et qu'elle réclame la khethoubah, qu'elle doit prêter serment qu'elle ne possède rien des biens de son mari.

Fol. 105). Mais les fils des grands-prêtres disent, qu'elle doit prêter serment, même pour la nourriture. Rabbi Dossa, fils de Horkhinas, adopte leur idée, tandis que rabban Johanan, fils de Zakaï, adopte l'idée de Hanan

GHEMARA.

Rab Joudah raconte, au nom de rab Assé, que les législateurs de Jérusalem prenaient leur appointement de 99 *manah* [une *manah* valait 100 *denars*] du trésor du temple ; s'ils n'avaient pas assez, on leur donnait davantage. Un juge privé, nommé *Karna*, prenait de chacune des deux parties un sela [un sikel], car *Karna* avait un métier, c'était celui de goûter les vins, pour indiquer s'ils peuvent se conserver ou non; or, le temps qu'il mettait pour juger un procès lui faisait perdre de l'ar-

gent, il avait donc le droit de se faire dédommager par les parties qui l'occupaient.

Rab *Houna* était cultivateur ; quand deux parties se présentaient devant lui pour qu'il jugeât leur procès, il leur disait : « Je veux le juger, si vous me procurez un remplaçant qui arrose mon champ. » Rabbah, fils de rab Schéla, dit : Un homme qui est habitué à s'adresser à la bienveillance des autres, ne doit pas être juge. Rab Papa dit qu'il ne faut pas être juge dans le procès d'un ami, ni dans celui d'un ennemi. On lit dans une beraïtha : Le passage biblique qui défend aux juges de prendre des présents [*Deutéronome*, XVI, 19], ne s'applique pas seulement au présent d'un objet de quelque valeur matérielle, mais la défense comprend aussi toutes les complaisances, même celles qui consistent en paroles seulement, comme on l'a vu dans l'histoire de Samuel. Samuel passa un pont, un individu se présenta pour l'aider complaisamment à faire le passage. Quand Samuel lui demanda ce qui l'amenait chez lui, et que celui-ci répondit qu'il voulait le prendre pour juge dans son procès, il lui dit qu'il ne pouvait plus le juger, à cause de sa complaisance.

Fol. 106). Quand les rabbins [*rabanan*] sortaient de l'école de Rab, il en restait chez lui 1200. Quand on sortait de rab Houna, il en restait 800. Quand rab Houna prêchait, il avait 13 amoraïm [qui répétaient ses sermons au nombreux public]. Quand on sortait des écoles de rabbah et de rab Joseph, il en restait 400. Du temps d'Abayé ou de rab Papa, ou de rab Asché il n'en restait que 200.

Rab Anan est l'auteur du livre intitulé *Seder de Eliahou rabah* et *Zouta*.

Fol. 107). La Ghemara adopte la décision de Rab que, si un individu émigre à l'étranger, le tribunal accorde la nourriture à sa femme sur ses biens. Il adopte aussi l'idée de rab Houna, qui dit, au nom de Rab, que la femme peut dire à son mari : « Je ne veux pas te donner ce que je gagne par mon travail, et je renonce à ta nourriture [1]. »

---

[1] C'est une loi remarquable qui protège les femmes contre les maris mé-

MISCHNAH.

Un individu a émigré et un étranger a nourri sa femme; dans ce cas l'étranger ne peut rien réclamer d'après Hanan; mais d'après les fils des grands-prêtres, il peut se faire rembourser, en affirmant par un serment la somme de ses dépenses.

MISCHNAH.

Fol. 108). Un individu est mort et il a laissé des fils et des filles. Si l'héritage est considérable, les fils sont les héritiers, et les filles ont droit à la nourriture; mais si l'héritage est insuffisant, les filles sont nourries [1], et les fils n'ont rien, quand même ils seraient obligés de mendier. Mais Admon dit: « Parce que je suis un garçon, j'aurais perdu? » Rabban Gamaliel dit qu'Admon a raison.

Remarque : La mischnah qui parle des cruches d'huile et la ghemara qui la suit, ne nous apprennent que ce que j'ai traduit dans mon cinquième tome [p. 7-12] du traité *Schebouoth.*

MISCHNAH.

Fol 109). Si quelqu'un s'est engagé à donner une certaine somme d'argent à son gendre pour le mariage de sa fille, et qu'il ne tienne pas parole, elle est obligée d'attendre et elle ne peut rien réclamer de son mari. Admon dit que la fille peut dire à son fiancé: Si j'avais pris des engagements moi-même, tu aurais raison; mais

chants qui voudraient prendre ce que les femmes gagnent et les nourrir mal. D'après cette loi rabbinique la femme peut vivre d'une manière indépendante, et elle n'est pas exposée à souffrir de privations par l'avarice ou les caprices du mari.

[1] En vertu de la khethoubath benin dikherin, V. plus haut, p. 168.

je ne suis pas responsable de ceux de mon père : épouse-moi ou donne-moi la lettre de divorce. Rabban Gamaliel donne raison à Admon.

GHEMARA.

Nous lisons dans une beraïtha : Rabbi José, fils de Rabbi Joudah, dit : Si l'engagement a été pris par le père de la fille, tout le monde est d'accord que la fille n'en est pas responsable ; mais si c'est la fille elle-même qui s'est engagée à apporter au mari une dot et qu'elle ne l'apporte pas, les autres docteurs disent qu'elle est obligée d'attendre et qu'elle ne peut rien réclamer, tandis que, d'après Admon, elle peut dire au mari : J'ai pensé que mon père me donnera la dot que je t'ai promise, mais il ne la donne pas. Que pourrais-je faire? Épouse-moi, ou donne-moi la lettre de divorce.

On lit dans une autre beraïtha : Si la fille était mineure quand elle avait pris l'engagement de la dot, le mari est obligé de l'épouser ou de la répudier.

MISCHNAH.

Lévi a vendu un terrain à Simon ; Rouben a signé comme témoin l'acte de cette vente. Maintenant le même Rouben prétend qu'il était lui-même le propriétaire du terrain, que Lévi n'en était que l'usurpateur, et il veut que Simon le lui rende. Simon lui répond que, s'il avait des prétentions fondées sur ce terrain, il n'aurait pas signé l'acte de vente fait par Lévi, qui n'en aurait été que l'usurpateur. D'après Admon, Rouben peut dire qu'il avait peur de protester contre Lévi, et qu'il est content de pouvoir s'adresser à Simon qu'il ne craint pas. Les autres docteurs disent, que Rouben a perdu ses droits à cause de sa signature. Si Lévi a vendu à un autre, non pas le terrain en litige, mais une terre voisine, qui a été circonscrite dans l'acte de vente par tous

les terrains qui l'entourent; par exemple, du côté de l'est, elle est contiguë au terrain d'un tel, du côté de l'ouest, au terrain de Lévi qui est précisément le terrain en litige; dans ce cas Rouben qui a signé comme témoin cet acte de vente, a perdu ses droits sur le terrain en litige; car s'il en était le propriétaire, il n'aurait pas dû signer un acte où ce terrain est désigné comme la terre de Lévi.

GHEMARA.

Abayé dit : Si Rouben a signé l'acte de vente comme un des juges, il n'a pas perdu ses droits, car les juges peuvent ignorer le contenu de l'acte, puisqu'ils ne signent que la vérification des signatures des témoins [V. p. 121], c'est-à-dire que les témoins sont venus devant eux légaliser leurs signatures.

Abayé dit encore : Si dans le deuxième cas de notre mischnah, où la vente porte sur une terre voisine du terrain en litige, au lieu de la vendre à un autre, Lévi l'a vendue à Rouben lui-même, Rouben n'a pas perdu ses droits, car il peut dire : Je n'ai pas voulu protester avant d'obtenir par la vente la terre voisine. Un fait comme le deuxième cas de notre mischnah s'est présenté devant Abayé; mais Rouben était mort, et le tuteur plaidant pour les héritiers dit, que le défunt aurait pu dire que dans l'acte on n'a désigné comme contigu à la terre vendue qu'un seul sillon du terrain en litige, lequel sillon il aurait en effet cédé à Lévi, mais que tout le reste est la propriété de Rouben. Le tuteur a gagné le procès. Lévi lui dit alors : Donne-moi au moins ce sillon. Mais sur ce sillon il y avait des dattiers, et le tuteur lui répondit : Si Rouben vivait, il aurait pu dire que, postérieurement à la date de l'acte de vente en question, il t'avait racheté ce sillon avec les dattiers, et il serait cru en vertu du principe de migo [voy. p. 112], car, disent les Thossephoth, s'il voulait mentir, il aurait pu dire que l'acte de vente était faux, la signature des témoins n'ayant pas été légalisée.

MISCHNAH.

Un homme est allé à l'étranger; son terrain était entouré de toutes parts par ceux de ses voisins, seulement il y avait un sentier à travers l'un des terrains voisins par lequel il arrivait à sa propriété. Il est maintenant de retour, mais son sentier est perdu, et il veut que ses voisins lui fassent un sentier. Admon dit qu'il peut réclamer un sentier, qu'on lui fera le plus court possible; mais les autres docteurs disent, qu'il ne peut rien réclamer.

GHEMARA.

Rabba dit : Si son terrain est entouré par quatre voisins, chacun peut lui dire que l'ancien sentier n'était pas de son côté; mais la Mischnah s'applique au cas, où ces quatre voisins ont tous vendu leurs terrains à un seul acheteur; d'après Admon, celui qui est revenu de l'étranger peut réclamer un sentier de l'acheteur qui entoure maintenant son terrain de tous les côtés; mais d'après les autres docteurs, l'acheteur peut lui dire que, s'il persistait dans sa réclamation, il rendrait les terrains à leurs quatre propriétaires primitifs, desquels il ne pourrait rien réclamer, parce que chacun d'eux le renverrait chez un autre.

MISCHNAH.

Fol. 110). Rouben présente un acte de créance contre Simon; Simon conteste la valeur de cet acte, en s'appuyant sur un acte de vente par lequel e même Rouben lui a vendu un terrain à une date postérieure à celle de la créance; car, dit Simon à Rouben, si je te devais réellement de l'argent, tu aurais plutôt réclamer cette dette que de me vendre ton terrain. D'après Admon, Simon a raison. D'après les autres docteurs, Rouben peut dire qu'il n'a pas pu se faire payer de Simon qui

cachait son argent, et qu'il lui a vendu un terrain, pour qu'il pût se faire payer de ce terrain.

GHEMARA.

Tout le monde est d'accord que, dans le pays où on a l'habitude de donner l'argent avant d'écrire l'acte de la vente, Simon peut dire à Rouben : Quand je t'ai donné l'argent, tu aurais dû le retenir pour la dette, au lieu de me donner l'acte de vente. Mais, dans le pays où on donne d'abord l'acte de vente, d'après Admon, Simon peut dire à Rouben : Tu aurais dû faire faire une *modaa* [1] ; mais d'après les autres docteurs, Rouben dira qu'il n'a pas fait la *modaa* de peur que le secret ne fût pas bien gardé.

MISCHNAH.

Rouben présente un acte de créance contre Simon, et Simon présente un acte de créance contre Rouben d'une date postérieure. D'après Admon, Simon peut dire à Rouben : si je te devais de l'argent, tu ne serais pas venu en emprunter chez moi ; mais d'après les autres docteurs, chacun peut faire valoir son acte de créance.

GHEMARA.

Si les deux actes de créance portent sur la même somme, l'un annule l'autre, car il est inutile de se faire payer son acte de créance, s'il fallait ensuite payer à son adversaire l'autre acte de créance. Cependant, si l'une des parties a des terrains de la première et de la deuxième classe [V. p. 176] et que l'autre n'en possède que de la troisième classe, il y a divergence d'opinion entre rab Nahaman et rab Schescheth. On sait qu'un créancier doit se faire payer des terrains de la classe moyenne, s'il y en a. Or, rab Schescheth admet que les terrains sont estimés et classés, non pas relativement aux autres terrains du même propriétaire, mais

[1] *Modaa*, communication [V. plus haut p. 117] Rouben aurait dû faire, au moment de la vente, la communication secrète aux témoins qu'il ne vendait le terrain que pour se faire payer sa dette.



d'une manière absolue, de sorte que ceux d'une classe inférieure ou moyenne sont toujours considérés comme tels, quand même le propriétaire n'en aurait pas de meilleur; par conséquent, il est inutile qu'ils se fassent payer tous les deux réciproquement : personne n'y gagnerait. Rab Nahaman, au contraire, admet que les terrains sont estimés et classés relativement aux autres terrains du propriétaire, de sorte que le même terrain peut être classé parmi les inférieurs chez celui qui en a de meilleurs, et parmi les meilleurs chez celui qui n'en a que de pires. Par conséquent, celui qui possède le terrain de la classe inférieure peut réclamer le payement réciproque, car il y gagnera, en échangeant son terrain pour celui d'une classe moyenne. Supposons que ce soit Rouben qui ait le terrain inférieur et Simon les deux terrains, supérieur et moyen : si Rouben se fait payer le premier, il prend à Simon le terrain moyen, de sorte qu'il aura deux terrains, l'un de la classe moyenne qu'il vient de prendre à Simon, et l'autre de la classe inférieure qu'il avait auparavant. Or, le terrain estimé moyen est, chez Rouben, classé dans la catégorie des meilleurs, relativement à l'autre terrain de Rouben, qui est pire. Ainsi, Simon, venant à son tour se faire payer de Rouben, ne pourra prendre que le terrain qui est d'une qualité inférieure, mais il ne pourra pas prendre l'autre, qui est considéré relativement aux terrains de Rouben, comme appartenant à la première classe; car un créancier ne peut jamais prendre un terrain de première classe, si le débiteur en a un qui est moins bon. Si c'est Simon qui se fait payer le premier, Rouben y gagnera également; car Simon lui prendra l'unique terrain qu'il a et qui est de la troisième classe, de sorte que Simon aura alors des terrains de toutes les trois classes à la fois, puis Rouben se faisant payer à son tour, prendra à Simon le terrain de la classe moyenne.

MISCHNAH.

On a divisé la Palestine en trois parties : la Judée, la Galilée et la Pérée [l'autre côté du Jourdain]. Si un homme épouse une femme dans une de ces trois divi-

sions, il ne peut pas la forcer d'aller avec lui dans une autre. Dans la même division il peut mener la femme d'une ville dans une autre ; cependant si elle est d'une petite ville il ne peut pas la forcer d'aller avec lui dans une grande ville, et *vice versâ*. Si elle était dans un endroit agréable à demeurer, il ne peut pas la forcer d'aller avec lui dans un mauvais endroit [1].

MISCHNAH.

Tous peuvent conduire en Palestine, mais non pas en faire sortir ; de même tous peuvent conduire à Jérusalem, mais non pas en faire sortir. Si un individu a épousé une femme en Palestine et s'il a divorcé avec elle à Kapotki [en dehors de la Palestine], il lui paye la khethoubah avec les monnaies de la Palestine [qui sont inférieures à celles de l'autre pays]. S'il l'a épousée à Kapotki et si le divorce a eu lieu en Palestine, il paye également avec les monnaies de la Palestine ; rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que, dans ce cas, il paye avec les monnaies de Kapotki.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Si le mari veut aller en Palestine ou à Jérusalem et que la femme ne le veuille pas, elle est forcée d'y aller sous peine d'être répudiée sans la khethoubah. Si c'est elle qui y veut aller et que le mari ne le veuille pas, il est obligé d'y aller ou de la répudier, en lui payant la khethoubah. Si la femme veut quitter la Palestine ou Jérusalem et que le mari veuille y rester, elle est obligée d'y rester sous peine d'être répudiée sans la khethoubah. Si c'est lui qui veut émigrer de la Palestine ou de Jérusalem et que la femme veuille y rester, il est obligé d'y rester ou de répudier la femme, en lui payant la khethoubah.

[1] C'est encore une loi en faveur de la femme.

Question. — Si le mariage a eu lieu en Kapotki, comment le mari peut-il s'acquitter avec les monnaies de la Palestine?

Réponse de Rabbah. — Nous avons ici un cas de *koulé khethoubah,* où on est moins rigoureux pour le payement de la khethoubah que pour celui d'une dette [1]; ce docteur admet que la khethoubah est une obligation rabbinique. Rabban Simon, au contraire, pense qu'elle est *mideoraïtha.*

On lit dans une beraïtha : Il vaut mieux demeurer en Palestine, dans une ville dont la majorité des habitants sont des païens, que de rester en dehors de la Palestine, dans une ville dont les habitants sont pour la plupart des Juifs.

Rab Joudah, au contraire, disait [dans un langage emphatique] que celui qui émigre de Babylone en Palestine, transgresse une loi de la catégorie de celles qu'on appelle *asseh*]; il s'appuie sur un verset de Jérémie [2].

---

[1] V. traité *Baba bathra* [fol. 132, verso] et Bekhoroth [fol. 52].

[2] Aucun docteur n'a admis l'opinion de rab Joudah.

On trouve ici qu'un *tzdouki* dit à rabbi Hanina : *Votre* pays [Palestine] est réellement fertile [fol. 112, recto]. Ce *tzdouki* désigne donc un homme d'origine païenne. Un *tzdouki* dit à rabbi Zéra : Vous êtes un peuple téméraire comme *vos* ancêtres du temps de Moïse [*ibidem*]. Ce *tzdonki* désigne donc aussi un païen.

Rabbi José, fils de Hanina, et rabbi Élazar disent, que Dieu a défendu aux Juifs de s'insurger contre le gouvernement de leurs pays pour aller réoccuper la Palestine [fol. 111, recto].

NÉDARIM

Fol. 10). Celui qui jeûne [par esprit de mortification] commet un péché [1].

Fol. 27). Un plaideur apporta un jour ses documents au tribunal et [en voulant s'en aller, il s'engagea à revenir avant un mois], en disant : Si je ne reviens pas avant trente jours, je renonce à tout avantage que je pourrais retirer de ces documents qui seront, dans ce cas, considérés comme nuls. Il lui arriva un accident qui l'a empêché de revenir avant trente jours [il voulait donc se rétracter de son engagement et réclamer les avantages qui résultaient des documents en question]. Rab Houna dit alors [qu'il ne peut pas se rétracter de son engagement, et que] les documents sont annulés ; mais Rabba dit, qu'on ne peut pas annuler les documents, car s'il n'a pas rempli son engagement de revenir à temps, c'était par suite d'un accident qui l'en a empêché.

Question contre Rabba. — On lit dans une mischnah : Si un individu dit à sa femme : Je te donne une lettre de divorce à la condition, qu'elle soit de nulle valeur si je reviens avant douze mois, et s'il est mort, la lettre de divorce est valable [car il n'est pas revenu]. Or, ici c'est la mort qui l'a empêché de revenir, c'était donc un accident qui l'a empêché de remplir son engagement.

[1] Les docteurs du Thalmud blâmaient les mortifications et les dévotions exagérées.

Réponse. — Les cas ne se ressemblent pas. Dans le cas de la mischnah il voulait bien revenir et annuler la lettre de divorce pour garder sa femme; s'il savait qu'il allait mourir, il aurait donné la lettre de divorce sans aucune condition. Si donc on déclare la lettre de divorce valable, on ne lui fait aucun tort, puisqu'on agit conformément à sa pensée. Dans notre cas, si le plaideur savait qu'un accident l'empêcherait de revenir avant trente jours, il n'aurait pris aucun engagement, et il n'aurait dans aucun cas renoncé aux avantages de ses documents.

Autre question contre Rabba. — Un individu dit un jour : Si je ne reviens pas avant trente jours, la lettre de divorce [que je donne à ma femme] sera valable [si je reviens, elle sera nulle], le trentième jour il est arrivé près de la ville, mais il fallait traverser un fleuve pour y entrer, et la barque se trouva ce jour de l'autre côté et il ne put pas entrer [dans la ville. Il voulait cependant annuler la lettre de divorce, en disant qu'il était bien venu et que c'était un accident qui l'avait empêché d'entrer dans la ville. Samuel dit alors, que la lettre de divorce est valable, car il n'est pas venu dans la ville. Or, dans ce cas, il fut empêché par un *accident* indépendant de sa volonté.

Réponse. — C'est un accident très fréquent, il pouvait donc le prévoir et dire expressément, en donnant à sa femme la lettre de divorce, que si le fleuve l'empêchait d'entrer dans la ville, la lettre serait nulle.

Question contre rab Houna. — Comment rab Houna peut-il dire que l'engagement est valable et que les documents sont par conséquent annulés, c'est un engagement qu'on appelle *asmakhtha* [V. mon tome troisième, p. 426] qui est comme un pari ou un jeu de hasard, qui n'a aucune valeur.

Réponse. — Notre cas est différent, car le plaideur apporta ses documents au *tribunal.* [Les engagements pris *devant le tribunal* ont plus de valeur qu'un pari, ou qu'un *asmakhtha* qui a eu lieu en dehors du tribunal.]

Remarque. — La ghemara cite encore une mischnah pour faire une nouvelle objection à rab Houna, et elle donne une réponse. Or, la mischnah se trouve traduite dans mon troisième tome, et l'idée de la réponse n'est pas admise par la ghemara.

La ghemara décide, que l'*asmakhtha* ne peut être considéré comme un engagement valable que sous deux conditions, savoir :

1) Que l'individu ait pris l'engagement conditionnel devant un *tribunal renommé* [*beth din haschoub*], car alors on ne peut plus le considérer comme un simple pari qui est nul.

2) Qu'il ne soit pas empêché par un *accident* de remplir la condition; car s'il était empêché par un accident, il ne doit pas en subir les conséquences [1].

Remarque. — Ce qu'on dit ici des péagers et des assassins [fol. 27 verso et fol. 28 recto] a été traduit dans mon deuxième tome, p. 464 et 465].

Fol. 31). Samuel dit : Si un individu prend chez un ouvrier un objet pour l'examiner afin de l'acheter [s'il le trouvait bon], et si l'objet se brise dans sa main par un accident, il doit en payer la valeur à l'ouvrier. La ghemara dit, que Samuel parle d'un cas, où l'objet est très recherché et qu'il aurait très facilement trouvé des acheteurs [2].

On a une beraïtha qui est d'accord avec Samuel. Car on lit dans la beraïtha : Un individu prend un objet chez un marchand, pour l'envoyer chez son beau-père [pour sa fiancée] et il dit au marchand : Si ma fiancée accepte l'objet, je t'en payerai la valeur; si elle ne l'accepte pas, je ne te donnerai que ce que vaut le plaisir d'avoir montré ma bonne volonté à ma fiancée; si l'objet se perd par un accident pendant qu'il allait le porter à sa

[1] On dit ici que les femmes avaient toujours la tête couverte [fol. 30, verso].

[2] Les Thossephoth [article *amar Samuel*] rappèlent, que dans le traité *Baba bathra* [fol. 86] la ghémara dit que Samuel parle d'un cas, où l'objet a un prix fixe. Les Thossephoth admettent donc les deux conditions, savoir : la condition que l'objet soit recherché, et la condition qu'il ait un prix fixe.

Il est remarquable que ni ici, ni dans le traité *Baba bathra*, la ghemara ne dit pas *toutes* les conditions nécessaires pour que la sentence qu'elle cite soit applicable. Il faut donc compléter un passage par l'autre. Ceci est très important pour comprendre beaucoup de passages, où le Thalmud cite une sentence sans y ajouter la condition dans laquelle la sentence est applicable, de sorte que la sentence semble établir une loi générale qui en réalité n'est que conditionnelle.

fiancée, il doit en payer la valeur [la beraïtha, disent les Thossephoth, est donc d'accord avec Samuel]. Si la perte a eu lieu quand il le rapporta de chez son beau-père après le refus de la fiancée, il n'est pas obligé d'en payer la valeur; car il ne peut alors être considéré que comme un gardien pour salaire [et un gardien pour salaire, disent les Thossephoth, n'est pas responsable d'un accident].

Un courtier a pris [chez un vigneron] du vin pour le vendre; comme il n'a pas trouvé d'acheteur, il le rapporta au vigneron, mais le vin s'est perdu en route. Rab Nahaman condamna le courtier à payer la valeur du vin. Rabba lui objecta la beraïtha qu'on vient de citer, et qui dit que, si le fiancé perd l'objet après le refus de sa fiancée, il n'est pas responsable de la perte de l'objet. Mais rab Nahaman répondit, que les cas ne se ressemblaient pas. Le fiancé n'a nul besoin de l'objet que sa fiancée a refusé, il ne le vendra pas à un autre. Mais le courtier, s'il n'a pas trouvé d'acheteur en portant le vin au marché, il ne renonce pas à l'espoir de le vendre à quelqu'un qu'il rencontrera à son retour, même à la porte du vigneron.

Fol. 35). D'après la mischnah les filles apprenaient la Bible comme les garçons [1].

Fol. 62). Ce que rab dit ici d'un savant, s'applique à celui qui est pauvre [V. mon quatrième tome, p. 26].

Ce que Rabba dit de l'impôt s'applique au cas, où l'employé réclame un impôt arbitraire [V. mon deuxième tome, p. 464 et 465].

---

[1] La mischnah veut donc que les filles s'instruisent comme les garçons. Rab Aha, fils d'Ada, dit qu'en Palestine on divisait un certain verset du *Pentateuque* en trois versets [fol. 38, recto].

NAZIR

Fol. 2). La ghemara demande, pourquoi le rédacteur de la mischnah a-t-il mis le traité *Nazir* dans la division appelée *naschim* [les femmes], et elle en donne le motif [1].

Fol. 52). Un jour on a apporté un grand nombre d'os humains, et on a applé Thodos, le médecin, qui est venu avec les autres médecins pour les examiner. Ces médecins ont reconnu que dans ce nombre il n'y avait pas un seul cadavre dont l'épine dorsale ait ici tous ses os.

On dit ici [fol. 57, recto] que, si un commandement n'est établi que par la tradition [*halakhah*], on ne peut pas en déduire un autre par un *kal vahomer*.

Fol. 59). Il résulte d'un passage cité ici [fol. 59, recto] qu'à

---

[1] Il en résulte, que d'après la ghemara la mischnah fut rédigée avec ordre et méthode.

On emploie ici [fol. 24, verso] l'expression *mah schekanthah yschah kanah baalah*, quoiqu'une femme mariée puisse posséder. Il en est de même de l'expression analogue qu'on emploie à propos d'un esclave païen.

Il résulte d'un passage [fol. 28, verso] que les femmes mariées portaient leurs cheveux; puisqu'on dit ici que le mari peut empêcher sa femme de faire vœu d'être *nazir*, ce qui l'obligerait de se raser les cheveux; d'autres disent qu'elle peut dire qu'elle acheterait des cheveux d'une *nakherith*, d'une autre personne, mais on objecte que le mari peut refuser ce moyen, en disant que es cheveux d'une *nakhrith* [une personne étrangère, juive ou païenne] peut ne pas être très propre.

D'après Abayé les soixante-dix *schabouim* de Daniel sont soixante-dix cicles de sept ans, qui se terminaient avec l'année de la destruction du deuxième temple [fol. 32, verso].

l'époque de rabbi Amé, les hommes du peuple se rasaient les poils du corps, tandis que les savants et les hommes pieux le considéraient comme un péché pour les hommes et ne le permettaient qu'aux femmes.

MISCHNAH.

Fol. 61). Les *khouthims* [ce mot veut dire ici païen] ne peuvent pas faire le vœu d'être *nazir* [V. le motif mon cinquième tome, p. 233]; une femme et l'esclave païen d'un Juif peuvent faire voeu d'être *nazir*.

GHEMARA.

Un païen n'est jamais impur [V. le motif dans la préface de ma *Législation criminelle*].

La ghemara dit qu'un païen et un esclave n'ont pas de *nahálah*, héritage; c'est-à-dire ils n'ont pas de part dans la Palestine qui a été distribuée par Josué en héritage aux Hébreux. L'explication de Raschi n'est pas admissible.

Fol. 62). Samuel dit: Si un individu renonce à ses droits sur son esclave, celui-ci devient libre [1].

---

[1] C'est une des lois rabbiniques qui favorisent l'affranchissement des esclaves païens.

SOTAH

Fol. 2). La ghemara demande, pourquoi le rédacteur de la mischnah a-t-il placé le traité *Sotah* après le traité *Nazir*, et elle en donne le motif [1].

Fol. 3). On lit dans une beraïtha : Il est écrit « Vous les ferez servir » [*Lévitique*, XXV, 46]. Rabbi Ismaël dit, que le verset donne seulement la *permission* de les faire servir, mais on peut les affranchir, si l'on veut. Rabbi Akiba dit, que le verset donne l'ordre de les faire servir et de ne pas les affranchir.

L'Écriture parle ici, d'après Rabbi Ismaël, des esclaves nés d'une mère Khenaanite [ou d'une de sept peuplades de Palestine vaincus par Josué] et d'un père d'une autre nation; ces individus qui habitent la Palestine en qualité d'étrangers domiciliés [*thoschabim*, et non pas comme indigènes] et qui ont été réduits à l'esclavage [par d'autres païens], peuvent être achetés par les Hébreux qui les garderont en esclavage ou les affranchiront, comme ils voudront.

Question. — Pourquoi rabbi Akiba veut-il, que le verset en question soit un ordre et non pas une simple permission, comme le dit rabbi Ismaël ?

Réponse. — L'Écriture a déjà dit dans le verset précédent [45] qu'on peut acheter ces esclaves [nés d'une mère Khanaanite]; si

---

[1] Il en résulte, que la ghemara cherchait partout dans la mischnah l'ordre, et la méthode.

donc elle répète dans ce verset la même chose, la répétition a le caractère d'un ordre [1].

Fol. 4). Si un homme est orgueilleux, c'est comme s'il sacri-

---

[1] Il est évident, que rabbi Akiba ne parle que d'un esclave dont la mère est originaire d'une des sept peuplades de la Palestine auxquelles Josué a fait la guerre, et rabbi Akiba n'a jamais pensé aux esclaves des autres peuples païens. En voici les preuves :

1) L'Écriture elle-même divise les païens en ceux nés d'une mère Khenaanite [d'après l'interprétation que rabbi Ismaël et rabbi Akiba donnent aux versets 45 et 46] et tous les autres païens, car elle dit :

a) « Des nations qui demeurent *autour* de vous [autour de la Palestine ou dans les autres pays du monde], *vous pouvez acheter* d'eux » [vous acheterez ces esclaves] [verset 44].

b) « Et même [*ve-gam*] des enfants des étrangers domiciliés [*thoschabim*] « qui demeurent *avec* vous [qui sont attachés à la Palestine, disent rabbi « Ismaël et rabbi Akiba, par leurs mères Khenaanites] *vous acheterez d'eux* « [vous acheterez ces esclaves]... vous les laisserez en héritage à vos enfants, « vous les *ferez servir toujours* » [versets 45 et 46].

La distinction entre l'individu dont la mère était Khenaanite originaire de la Palestine, et celui dont le père et la mère étaient tous les deux complètement étrangers à la Palestine, cette distinction, dis-je, était très rationnelle. On comprend, en effet, que le premier, qui était attaché au pays par sa mère, était beaucoup plus dangereux pour les Hébreux, les conquérants, que l'individu qui n'avait aucune attache au pays. Le premier pouvait avoir des prétentions sur certaines parties du pays de sa mère, il pouvait vouloir se venger pour la conquête et la soumission du pays ; le dernier n'avait ni prétentions, ni aucun motif à la vengeance. En supposant donc qu'on avait un ordre de maintenir le premier dans l'esclavage, parcequ'on le considérait comme dangereux à l'état de liberté, il n'en résulte nullement, qu'on doit appliquer le même ordre au dernier [qui n'avait aucune attache dans la Palestine], puisqu'on ne pouvait pas avoir la même crainte de sa liberté.

2) Pourquoi, dit la ghemara, rabbi Akiba prend-il le verset 46 « vous les ferez servir » pour un ordre, et non pas plutôt pour une simple permission, comme le dit avec raison rabbi Ismaël? C'est que, répond la ghemara, l'Écriture répète la même chose deux fois, et la *répétition* a le caractère d'un ordre. Or, il n'y a de répétition que pour l'esclave né d'une mère *Khenaanite* [*mehem thiknou* verset 45, et *thaabodou* verset 46], tandis qu'il n'y a aucune répétition pour l'esclave dont le père et la mère étaient tous les deux étrangers à la Palestine, il n'y a que la seule expression *mehem thiknou* [verset 44], vous les acheterez ; donc ce verset 44 doit être considéré, même d'après rabbi Akiba, comme une imple *permission*, et non pas comme un ordre.

Il en résulte que rabbi Ismaël et rabbi Akiba sont parfaitement d'accord

fiait aux idoles; un autre dit : C'est comme s'il niait l'existence de Dieu [1].

Fol. 10). Il vaut mieux se jeter dans un fourneau de feu, que de faire honte à quelqu'un en public [2].

Fol. 14). Rabbi Hama, fils de Hanina, dit : Il est écrit « Vous irez après votre Dieu » [*Deutéronome*, XIII] ; cela veut dire, qu'il faut imiter les exemples que Dieu nous donne. Dieu procure des vêtements à ceux qui sont nus, nous devons faire autant. Dieu visite les malades, Dieu console ceux qui sont en deuil, Dieu ne laisse pas les morts sans enterrement ; nous devons imiter tous ces exemples.

MISCHNAH.

Fol. 20). [Simon] le fils d'Azaï dit : On est obligé [*hayab*] d'enseigner la thorah à sa fille [comme aux garçons] ; rabbi Eliezer et rabbi Iosué ne sont pas de cet avis. [Il est à remarquer, que le fils d'Asaï était le même qui par suite de son zèle excessif pour la thorah, ne voulait pas se marier, pour ne pas être empêché dans ses études] [3].

Fol. 22). Quant à ce qu'on dit ici d'un *am haaretz*, V. plus haut, traité *Berakhoth*, p. 7 et 8.

---

entre eux, qu'il n'y a aucun obstacle dans la loi juive qui empêcherait d'affranchir l'esclave païen, dont ni le père, ni la mère n'est de l'origine *khenanénne*.

3) Enfin on peut voir dans plusieurs endroits de ma *Législation du Thalmud*, que les docteurs ont profité de toutes les occasions pour faire affranchir les esclaves païens, ce qu'ils ont considéré comme une œuvre très méritoire.

[1] Il résulte du passage où on parle du patriarche Joudah, fils de Jacob [fol. 7, verso] que dans le paradis les hommes justes s'occupent des études de la thorah.

[2] Rab connaissait la maladie appelée *podagra*.

[3] Raschi dit ici [fol. 20, recto, article *atha lekaméh de rabbi Ismaël*] que le mot *ghemara* indique les sentences des mischnajoth, sentences traditionnelles, par opposition à *sebara* qui indique leur explication. La signification de *se ara* est attribuée par Raschi plus bas [fol. 22, recto, article *Velo schimesch* et 44, recto] au mot *ghemara*, quand ce mot est opposé au mot *mischnah*.

On parle ici [fol. 22, verso] de certains hypocrites qui veulent passez pour de pieux pharisiens.

Fol. 26). Ce que rabbi Johanan dit ici du mariage d'un païen, se trouve plus haut, p. 81.

Fol. 33). Ce qu'on dit ici de la langue araméenne, se trouve plus haut [p. 25] où l'on en trouvera l'explication. La ghemara paraît l'avoir compris autrement [1].

La mischnah dit [fol. 44, verso] que les exemptions du service militaire énumérées dans la Bible [*Deutéronome*, XX, 5 8] ne sont pas applicables aux guerres nécessaires pour défendre le pays.

Fol. 47). Les docteurs connaissaient la propriété de l'aimant [appelé *eben schoebeth*], pierre attirant [le fer].

La mischnah dit [fol. 47, recto] que les lois concernant le veau *arouphah* [*Deutéronome*, XXI] et la femme *sotah* [*Nombres*, VI] étaient abolies [*batlou*]; on dit que c'était rabban Johanan, fils de Zakhaï, qui abolit les dernières [2].

Fol. 49). Quant à ce que la mischnah dit de ce qui précédera l'arrivée du Messie, V. mon cinquième tome [p. 94 et suivantes].

---

[1] Les Thossephoth citent des passages où il est dit que dans le temple le peuple repondait aux bénédictions de l'officiant *baroukh schem khbod*, etc., au lieu de dire *amen* [fol. 40, verso, Thossephoth, article *Vekhol*].

[2] On donne pour ces abolitions des motifs, qui certainement n'en sont pas les véritables causes. Ces lois étaient, comme celles du fils pervers et rebelle [*Deutéronome*, XXI] et celles qui concernent une ville idolâtre [*Deutéronome*, XIII, 13-18], lesquelles sont devenues, selon le témoignage des docteure eux-mêmes un anachronisme à l'époque thalmudique [Voy. la préface de ma *Législation criminelle*]. En effet, on dit que Moïse a établi la loi concernant le veau pour le cas qu'on trouve un homme assassiné et qu'on ne connaît pas l'assassin; par conséquent, elle n'est pas applicable à une époque où l'assassin est connu [fol. 47, verso]. Mais à quelle époque pouvait-on dire que l'assassin fût toujours connu? Ce motif ne peut donc pas être pris au sérieux. Il en est de même du motif qu'on donne pour l'abolition des lois de la *sotah*.

Ce que la ghemara dit de Hyrkan et de son frère Aristoboul, se trouve dans mon deuxième tome [p. 325].

Rabbi disait : Pourquoi employer en Palestine la langue *sourci?* [un dialecte, dit Raschi, qui se rapproche de l'araméen]. Il vaut mieux se servir de l'hébreu ou du grec. Rab Joseph dit : Pourquoi employer à Babylone la langue araméenne ? Il vaut mieux se servir de l'hébreu ou de la langue persane [1].

---

[1] Dans le traité *Ghitin* [fol. 80] la ghemara dit que le pays persan n'a ni langue ni écriture [propre].

GHITIN

GHEMARA.

Fol. 7). On trouve ici des noms propres employés pour un *derasch* [1].

Fol. 8). On demanda à rabbi Hiya fils d'Abba : Si un Juif [habitant la Palestine] vend son esclave païen à un homme qui demeure en Syrie, faut-il le punir ou non de rendre l'esclave libre, comme s'il l'avait vendu à l'étranger [*houtz laaretz*]. Rabbi Hiya répondit : S'il le vend à un habitant d'*Akhou*, il doit rendre l'esclave libre, à plus forte raison s'il le vend en Syrie qui est plus loin de Jérusalem qu'*Akhou* [2].

---

[1] On voit ici [fol. 7, recto] que la ghemara semble demander l'interprétation d'un verset biblique, et elle ne demande que ce qu'on attache à ce verset ; car on lit ici : « Rab Houna, fils de Nathan, demanda à Rab Asché : Que veut dire le verset *Kinah ve-dimanah ne-adadah?* [Josué, XIV, 22.] Rab Asché répondit : Ce sont des noms propres de villes. Rab Houna, fils de Nathan, répliqua : Est-ce que je ne sais pas que ce sont des villes ? Mais Rab Gbihah y a attaché le sens, que si un individu qui a à se plaindre de quelqu'un ne se venge pas, l'Éternel lui rendra justice. Rab Asché lui dit alors : S'il faut trouver dans ces noms de villes une sentence, il faudrait aussi en chercher une dans les autres noms de villes *Tsiklag ou-madmenah ve-sansanah* [Josué, XV, 31]. Rab Houna, fils de Nathan, répondit : Si Rab Gbihah était là, il aurait attaché à ces noms également un sens quelconque [fol. 7, recto]. »

[2] On punit l'habitant de la Palestine qui vend l'esclave à l'étranger, comme Samuel dit qu'on punit l'habitant de Babylone qui vend l'esclave à

On lit dans une beraïtha : Si un esclave vient de l'étranger avec un acte où son maître lui a écrit : ta liberté et mes biens t'appartiendront [et si, dit Raschi, les signatures des témoins ne sont pas légalisées], il est cru quant à ce qui concerne sa liberté [1], mais non pas quant aux biens.

Question. — Si l'acte porte ces mots : Tous mes biens t'appartiendront [et il n'y est pas question de la liberté de l'esclave], l'esclave est-il libre ou non? [Si un individu fait don de tous ses biens à son esclave, quoiqu'il n'ait pas parlé de sa liberté, l'esclave est libre ; car il fait partie des biens de son maître dont celui-ci lui a fait don. Mais ici l'acte de don n'est pas légalisé, par conséquent l'esclave ne peut pas prendre les biens de son maître. Peut-il au moins obtenir sa liberté ou non?].

Réponse. — Abayé répondit : Comme il ne peut pas prendre les biens de son maître, parce que l'acte n'est pas légalisé, il ne peut pas non plus obtenir sa liberté. Mais Rabba dit qu'on divise la question en faveur de la liberté; on ne croit pas l'esclave pour les biens, mais on le croit quant à sa liberté.

Rab Ada, fils de Mathanah, dit à Rabba : Tu penses donc comme rabbi Simon, qui dans une autre occasion a dit aussi qu'on divise la question en faveur de la liberté. Car on lit dans une mischnah : Si un individu [malade] fait un don de *tous* ses biens à son esclave, celui-ci obtient aussi sa liberté [car quand un malade donne à quelqu'un *tous* ses biens, il le fait en vue de la mort [2], par conséquent il a évidemment compris parmi ses biens l'esclave lui-même ; on ne peut pas supposer qu'il voulait que l'esclave appartînt à ses héritiers, puisqu'il les déshérite en

---

un homme qui demeure en dehors de Babylone; car il ne doit pas l'*éloigner* de son pays natal. Raschi dit, qu'il ne doit pas le faire sortir de la Palestine, la terre sainte S'il en était ainsi, pourquoi Rabbi Hiya dit-il que la punition du maître est plus certaine s'il vend l'esclave pour la Syrie, qui est plus *éloignée?*

[1] C'est un passage remarquable, qui prouve que les docteurs du Thalmud cherchaient tous les moyens possibles pour affranchir les esclaves, puisque ceux-ci peuvent obtenir leur liberté par un acte non légalisé, un acte qui n'a pas de valeur pour le don des biens qu'il renferme.

[2] Voyez mon quatrième tome, page 335.

faveur de cet esclave]. Si l'individu a laissé quelque chose pour lui-même, l'esclave n'est pas libre [car rien ne prouve alors que le don a été fait en vue de la mort, et il est possible qu'il a voulu garder l'esclave pour lui-même].

Fol. 9). Rabbi Simon dit que l'esclave obtient toujours sa liberté, à moins que l'individu n'ait écrit dans l'acte qu'il donne à son esclave tous ses biens à l'exception d'une partie [sans la désigner], car alors cette partie se rapporte peut-être à l'esclave lui-même.

Remarque. — On lit dans le traité *Baba bathra* que, si un individu malade fait un don à un autre, sans que l'acte renferme la formule d'un testament, ni celle d'une donation entre vifs, on admet que c'est un testament, si l'individu n'a rien laissé pour soi; on considère cet acte comme une donation entre vifs, si l'individu a laissé pour soi une partie suffisante pour son entretien [V. mon quatrième tome, p. 322]. Je crois donc qu'il s'agit ici également d'un malade qui a fini par mourir. Car d'ordinaire quand on parle d'une donation de *tous* les biens, il est question d'un malade. La mischnah dit donc, si le malade a fait don de *tous* ses biens sans se rien réserver, on considère l'acte comme un testament, et l'esclave est libre après la mort de son maître; car on ne donne pas tous ses biens à un esclave en déshéritant les héritiers, pour laisser ce même esclave dans le pouvoir de ces héritiers. Mais si l'individu s'est réservé une partie suffisante pour son entretien [1], on considère l'acte comme une donation entre vifs, qui a besoin d'un *Kinjan*, pour être valable, et rien ne prouve qu'il a voulu affranchir l'esclave; par conséquent l'esclave n'obtient pas sa liberté après la mort de son maître, ni les biens parce qu'il n'y avait pas de *kinjan* [2]. Rabbi Simon dit que l'esclave est libre, quand

---

[1] Le texte dit ici *Karka Khol schehou*, comme dans le passage de *Baba bathra*, où la ghemara attache à ces mots le sens de *partie suffisante pour son entretien*.

[2] Il résulte de ce passage, qu'un esclave pouvait posséder, et que l'expression *mah schekanah èbed kanah rabo* [ce qu'un esclave possède appartient à son maître] n'exprime qu'un fait ordinaire, mais non pas une loi. Raschi dit ici, que l'esclave n'obtenant pas sa liberté, n'obtient pas non plus



même son maître se serait réservé une partie des biens. Rabbi Simon pense évidemment, qu'on divise la question en faveur de la liberté; c'est-à-dire qu'on ne donne pas à l'esclave les biens, parce que le don n'a pas été validé par un *Kinjan*, mais qu'on lui donne sa liberté; tandis que l'adversaire de rabbi Simon ne divise pas la question en faveur de la liberté [1].

Tu ne devrais pas adopter l'idée de rabbi Simon; car rab Joseph, fils de Minjomé, dit au nom de rab Nahaman : Quoique rabbi Jossé ait fait l'éloge de rabbi Simon, il faut adopter l'opinion de son adversaire rabbi Meyer que, si l'individu s'est réservé une partie de ses biens, l'esclave n'est pas libre.

Question. — Rab Nahaman est en désaccord avec lui-même. Car ici il semble admettre qu'on ne divise pas la question en faveur de la liberté, ce qui est contraire à ce qu'il a dit dans une autre occasion. Car rab Joseph, fils de Minjomé, a dit au nom de rab Nahaman : Si un malade a fait dans son testament un don de *tous* ses biens à son esclave et s'il est guéri, il peut reprendre ses biens, mais l'esclave est libre. Il peut reprendre ses biens, car il ne les a donnés que comme un malade qui pense les reprendre s'il guérit; quant à l'esclave, en lui donnant ses biens, il lui a donné en même temps la liberté, et il ne peut plus le rendre esclave, car tout le monde l'appelait déjà *homme libre*, et on ne peut plus le réduire de nouveau à l'esclavage [2].

Réponse. — Rab Asché répondit, que les cas ne se ressemblaient pas. Quand le maître a donné à l'esclave tous ses biens,

---

les biens, car son maître a voulu seulement le *flatter*. Cette idée n'est pas admissible. Il y a d'autres passages qui prouvent clairement que l'esclave pouvait posséder [V. plus haut, p. 40].

[1] Raschi et les Thossephoth interprètent tout ce passage autrement; leurs interprétations sont difficiles à admettre.

[2] C'est un passage remarquable, qui prouve la tendance des docteurs juifs de chercher toujours à affranchir les esclaves. Ils n'admettaient pas l'idée de celui qui dit : Celui qui affranchit son esclave est *ober be-esseh*. On voit ici un cas où légalement l'esclave doit appartenir à son maître comme ses biens, puisque le testament n'a de valeur qu'après la mort du malade; cependant on défend au maître de le réduire de nouveau à l'esclavage, après l'avoir affranchi conditionnellement.

l'esclave lui-même y est compris ; le testament est donc pour l'esclave un acte d'affranchissement, par conséquent il est libre, quoique le testament soit un acte conditionnel ne devant avoir de valeur que si le testateur meurt. Mais dans le cas de rabbi Meyer, l'esclave n'a pas d'acte d'affranchissement, car l'acte de don que le maître lui a écrit, en se réservant une partie de ses biens, est considéré comme une donation entre vifs, et n'a aucune valeur sans *Kinjan* [1].

MISCHNAH.

Si un individu apporte de l'étranger une lettre de divorce pour une femme mariée, ou un acte d'affranchissement pour un esclave [il doit dire : Cette lettre ou cet acte a été écrit en ma présence et les témoins l'ont aussi signé en ma présence] ; s'il ne peut pas le dire, on légalise les signatures. C'est un des cas, où les actes d'affranchissement d'esclave sont assimilés aux lettres de divorce [2].

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Il y a trois cas dans lesquels les actes d'affranchissement d'esclave sont assimilés aux lettres de divorce ; un cas est celui mentionné dans notre mischnah.

Deuxième cas : Les actes signés par des témoins païens [*khou-*

---

[1] Raschi donne une autre interprétation à ce passage.

[2] Quel rapport y a-t-il entre ces deux genres d'actes ? On a déduit d'un verset biblique que l'esclave ne peut être affranchi que par un acte écrit *pour lui*, comme une femme ne peut être divorcée que par un acte écrit *pour elle ;* car la Bible dit à propos de divorce : « Il [le mari] écrira *lah,* pour elle, » [*Deutéronome*, XXIV] et elle dit aussi pour la femme esclave « *lah*, pour elle » [*Lévitique,* XIX, 20]. Mais les déductions bibliques ne sont que des attaches. Le véritable motif de l'assimilation de ces deux genres d'actes me semble être le suivant : Tous les actes qui concernent deux personnes, comme la vente, etc., ont besoin du consentement de ces *deux* personnes. La lettre de divorce qui concerne aussi deux personnes n'a besoin *que* du consentement du mari ; de même que l'acte d'affranchissement d'esclave n'a besoin *que* du consentement du maître.



thi] n'ont pas de valeur, excepté les lettres de divorce et les actes d'affranchissement [1].

Troisième cas : Tous les actes qui ont été faits dans les *tribunaux* des païens [V. ma préface du deuxième tome, p. xxii], quoique signés par des païens, sont valables [2], excepté les lettres de divorce et les actes d'affranchissement [parce qu'on craignait, je crois, que les tribunaux païens n'aient forcé le mari ou le maître de faire cet acte malgré lui] [3]. [On verra, du reste, plus bas

---

[1] On n'acceptait les signatures des témoins que si ces témoins savaient lire et écrire [V. p. 331]. Or, les Juifs savaient presque tous lire et écrire ; chez les païens, les hommes du peuple ne savaient pas signer ; l'usage païen permettait donc qu'on signât pour eux ; c'était un motif pour les Juifs de rejeter leur signature. Car la ghemara dit [fol. 10] : « Si une lettre de divorce a deux signatures, dont la première est celle d'un *khouthi*, païen, et la deuxième celle d'un Juif, on accepte les deux signatures, car on peut supposer que le païen était un *haber*, lettré [et il a signé lui-même] ; autrement, on n'aurait pas mis sa signature avant celle du Juif. Le glossateur du rabbenou Ascher, Mordekaï, cite du *sepher ha-hokhmah* [livre de sagesse] le passage suivant : « D'après la loi mosaïque, les païens sont capables de témoigner comme les Juifs. On n'acceptait pas de témoignage de ceux qui étaient des brigands ; mais ceux qui pouvaient inspirer confiance pouvaient témoigner, et on accepte leur témoignage comme celui des Juifs. » Le même glossateur ajoute : « Mon maître rabbenou Jakar disait, que les païens qui sont connus pour des hommes véridiques sont capables de témoigner comme les Juifs. » [V. la glosse du rabbenou Ascher sur le fol. 10.] Je crois donc que la baraïtha veut dire que, si un individu présente contre un autre un acte signé par des témoins païens non lettrés, dont la signature n'a pas été faite par eux-mêmes, l'autre peut l'annuler en refusant d'admettre la valeur d'une signature pareille. On fait une exception pour les lettres de divorce ou l'acte d'affranchissement, pour les motifs indiqués plus bas, p. 331.

[2] La ghemara en donne le motif qu'on ne doit pas suspecter les actes des tribunaux païens [fol. 10, verso], et Samuel dit : « La loi du pays doit être acceptée par les Juifs qui l'habitent. » [*Loc. cit.*]

[3] Raschi suppose un autre motif : « Une lettre de divorce ne doit être écrite que par un Juif, car elle doit annuler un mariage juif. » Mais rien ne prouve que la beraïtha avait là un motif religieux, puisqu'elle n'accepte pas non plus l'acte d'affranchissement d'esclave fait dans un tribunal païen, où il n'y a aucun motif religieux. Je crois donc, qu'on pensait que les païens pouvaient avoir plus souvent de motifs de forcer un Juif de divorcer avec sa femme ou d'affranchir son esclave, que de se mêler dans les autres transactions des Juifs entre eux. C'est dans ce sens que la ghemara emploie l'expres-

[fol. 10, verso et p. 332], que d'après rabbi Simon, les lettres de divorce et les actes d'affranchissement faits dans les tribunaux païens sont également valables.]

On lit dans une beraïtha : Si les témoins ne savent pas signer, on leur découpe les lettres dans le parchemin et ils les remplissent d'encre. Rabban Simon, fils de Gamaliel, l'explique en disant, qu'on ne l'a permis que pour les lettres de divorce [car, dit Raschi, on peut se trouver dans un endroit où il n'y a pas d'autres témoins, et le mari peut être forcé de s'expatrier ; alors la femme ne pourrait jamais se remarier, si elle ne recevait pas la lettre de divorce]; mais quand il s'agit d'un acte d'affranchissement d'esclave ou d'un autre acte, les témoins ne peuvent signer que s'ils savent lire et écrire [1].

MISCHNAH.

Fol. 10). Les actes signés par des témoins *khouthi*, païens [2], n'ont pas de valeur [V. le motif plus haut, p. 330], excepté les lettres de divorce et les actes d'affranchissement [3]. Un fait s'est présenté devant

---

sion *psoula deoraïtha*, car une lettre de divorce donnée malgré la volonté du mari est nulle selon la loi mosaïque.

[1] Rabban Simon, fils de Gamaliel, exprime une idée acceptée par *tous les docteurs;* car la ghemara dit que la beraïtha anonyme, qui dit qu'il n'y a que trois cas dans lesquels les actes d'affranchissement sont assimilés aux lettres de divorce, veut nous apprendre que dans le cas de témoins illettrés, cette assimilation n'existe pas ; la beraïtha anonyme adopte donc l'idée de rabban Simon, fils de Gamaliel. La ghemara adopte aussi cette idée [V. p. 350].

[2] La ghemara interprète *Khouthi* par Samaritains, et elle met notre mischmah en rapport avec une beraïtha qui parle des Samaritains qui ont du pain sans levain pour la fête de Pâques. Je crois que la mischnah dit ici la même chose que la beraïtha [V. p. 329 et 330], et *khouthi* veut dire païen [V. ma préface au deuxième tome de ma *Législation civile*, p. XXVII].

[3] On déclare la lettre de divorce valable par le motif que rabban Simon, fils de Gamaliel, a donné dans la beraïtha plus haut pour admettre des témoins illettrés [Voy. p. 350]. Il est vrai que pour les actes d'affranchissement, on l'annule si on *sait* que les témoins ne savent pas écrire ; mais on les déclare valables, si les témoins sont païens s'il *n'est pas certain* qu'ils ne savaient pas signer. On voit ici encore la tendance de favoriser l'affranchissement des esclaves.



rabban Gamaliel, auquel on a présenté une lettre de divorce, signée par des témoins *khouthim*, païens, et il a déclaré que la lettre de divorce est valable [pour permettre à la femme de se remarier avec un autre].

GHEMARA.

Rabbi Élazar dit : La lettre de divorce n'est valable, que si le deuxième témoin est un Juif. Si donc le premier est un *Khouthi* et le deuxième un Juif, on accepte les deux signatures ; car on peut supposer que le *Khouthi* était un *haber*, lettré [et qu'il a signé lui-même], autrement sa signature ne se serait pas trouvée avant celle du Juif [1]. Rabba dit que d'après rabban Gamaliel, la lettre de divorce est valable, quand même les deux témoins sont *Khouthim*.

MISCHNAH.

Tous les actes qui ont été faits dans les *tribunaux akhoum*, païens, quoique signés par des *akhoum*, païens, sont valables, excepté les lettres de divorce et les actes d'affranchissement d'esclave [la mischnah dit ici la même chose que la beraïtha, V. plus haut fol. 9, verso et p. 330]. Rabbi Simon n'admet pas cette exception ; il dit que même les lettres de divorce et les actes d'affranchissement, faits dans les tribunaux païens et signés par des témoins païens, sont valables. Rabbi Simon dit, qu'on n'a annulé que les actes qui ont les signatures des païens

---

[1] C'est un passage remarquable, car il prouve que la signature d'un *khouthi* [païen d'après moi] lettré était acceptée dans les tribunaux juifs comme celle d'un israélite. Si le païen n'était pas lettré, sa signature n'était pas acceptée, comme on n'a pas accepté non plus celle d'un Juif qui ne savait pas signer, comme l'a dit rabban Simon, fils de Gamaliel. [V. plus haut fol. 9, verso et p. 331]. On dit que rabbi Élazar parle d'un Samaritain, mais rien ne le prouve.

hedjots [1]; [car on n'admet pas la signature d'un homme qui ne sait pas lire et écrire].

GHEMARA.

Question. — Si c'est un acte de vente fait dans les tribunaux païens, l'acte est valable; car l'acheteur a acquis la marchandise par le payement qu'il a fait évidemment, autrement le tribunal païen n'aurait pas fait faire un acte faux. Mais si c'est un acte de don, comment le donataire a-t-il pu faire l'acquisition légale du don? Est-ce en recevant l'acte? L'acte ne vaut rien [si on peut soupçonner qu'il a été forcé].

Réponse. — Samuel répondit : Les actes faits dans les tribunaux païens et signés par des témoins païens sont valables, parce qu'on admet le principe *dina demalkhoutha dina*, la loi païenne du gouvernement du pays doit être acceptée par les Juifs qui l'habitent, on ne doit pas soupçonner. Un anonyme dit qu'on peut admettre aussi, qu'un acte de don est nul comme la lettre de divorce [car on craint qu'il n'ait été extorqué de force].

Remarque. — La ghemara dit, que d'après rabbi Simon, la signature des témoins païens n'est pas acceptée dans une lettre de divorce, parce que les païens ne sont pas sous la même loi

---

[1] *Hedjot* est un mot grec, qui veut dire illettré. Or, on n'admet pas la signature d'un homme qui ne sait pas lire et écrire [Raschi explique ce passage autrement].

Ce passage a une importance à un autre point de vue; car il suppose que des faits se sont présentés, où l'on a refusé les lettres de divorce faites dans les tribunaux païens et signées par des témoins païens. Ces faits sont différemment expliqués par les docteurs; rabbi Simon admet l'explication, qu'on les a refusées parce que les païens ne savaient pas signer, et les autres docteurs n'admettaient pas ce motif; ils croyaient pouvoir conclure de ces faits, que les lettres de divorce n'ont jamais de valeur, si elles sont faites par les tribunaux païens et signées par les païens. La divergence d'opinion qui existe entre rabbi Simon et ses collègues, résulte donc de la manière différente dont ils expliquaient certains faits.

En outre, il résulte de l'explication de rabbi Simon, que les païens en général ne savaient ni lire ni écrire, tandis que les Juifs le savaient. On voit encore de nos jours un grand nombre de pays européens, où les Juifs savent tous lire et écrire t où l'immense majorité de leurs concitoyens ne le sait pas.



que les Juifs, par rapport au mariage et au divorce ; s'il dit que la lettre de divorce signée par des païens est valable, ce n'est que dans le cas où elle a été remise à la femme devant des témoins juifs, et que les signataires païens portent des noms que les Juifs ne portent pas ; mais s'ils portent des noms qui se rencontrent souvent parmi les Juifs, la lettre de divorce est nulle, car on pourrait les prendre pour des Juifs et les appeler comme témoins pour remettre devant eux la lettre à la femme. La ghemara arrive ainsi à ajouter dans la mischnah une chose qui ne s'y trouve pas, et à donner à la mischnah une interprétation très forcée. En outre cette explication ne peut pas s'appliquer à la beraïtha qui suit.

Fol. 11). On lit dans une beraïtha :Rabbi Élazar, fils de rabbi Jossé, dit : Voici ce que rabbi Simon dit aux autres docteurs à Sidon : Rabbi Akiba et ses collègues étaient d'accord entre eux pour admettre, que les actes faits dans les tribunaux païens, quoique signés par des témoins païens, sont valables, même des lettres de divorce et des actes d'affranchissement d'esclave [si les témoins savent signer]. Mais il y a désaccord, quand les témoins sont des *hedjots* [qui ne savent pas signer] ; rabbi Akiba dit que les actes sont valables [parce qu'ils ont été faits dans les tribunaux], et les autres docteurs disent qu'ils sont nuls [parce que les témoins ne savent pas lire ni signer]. Il y a une exception pour les lettres de divorce et les actes d'affranchissement [où rabbi Akiba admet comme les autres docteurs qu'ils sont nuls [si les témoins ne savent pas signer], car on craint que les tribunaux païens n'aient forcé le mari de divorcer avec sa femme ou le maître d'affranchir son esclave] [1]. Rabban Simon, fils de

[1] La beraïtha dit ici, d'après mon interprétation, la même chose que la mischnah [p. 332] et que la beraïtha du fol. 9, verso [p. 330]. Seulement notre beraïtha admet que, si les témoins païens savent signer, la lettre de divorce et l'acte d'affranchissement sont valables même quand ils ont été faits dans les tribunaux païens ; car notre beraïtha ne suspecte les tribunaux pour le divorce et l'affranchissement que si les témoins ne savent pas signer. Raschi l'explique autrement ; les lettres de divorce et les actes d'affranchissement, dit-il, sont valables. D'après Raschi, il est difficile de comprendre ce que la beraïtha ajoute : Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que les lettres de divorce

Gamaliel dit : Les lettres de divorce et les actes d'affranchissement sont *aussi* valables [comme les autres actes] dans les endroits où il n'y a pas de Juifs pour les signer [1], mais là, où il y a des Juifs pour les signer, on n'accepte pas pour ces actes la signature des païens *hedjots*, qui ne savent pas signer [où on signe pour eux, en découpant les lettres pour qu'ils les remplissent d'encre].

Rabbina a voulu déclarer valables des actes signés par des païens en dehors du tribunal. Mais Raphram lui a dit, que la mischnah n'admet leur signature que quand elle est faite dans un *tribunal* païen, et non pas en dehors du tribunal.

Rabba dit : Si un créancier présente un acte de prêt écrit en langue persane que le débiteur lui a remis devant des témoins juifs [2], il peut se faire payer la dette des biens libres [non vendus] du débiteur; à la condition, dit la ghemara, que les témoins sachent bien le persan.

Question. — Comment peut-on accepter un acte pareil? Quand on écrit quelque chose sur le parchemin des Persanes, on peut le rayer et écrire ce qu'on veut.

Réponse. — Il s'agit d'un cas où le parchemin est fait, comme le nôtre, de façon à ce qu'on ne puisse pas commettre cette fraude.

Question. — Dans les actes des Juifs on a la précaution de remplir la dernière ligne par la répétition de ce qui se trouve dans les lignes précédentes; car si on laissait cette ligne en blanc, le créancier pourrait y écrire ce qu'il voudrait. Les Per-

---

et les actes d'affranchissement sont *aussi* valables là où il n'y a pas de Juifs pour signer. Si les autres docteurs disaient que les lettres de divorce sont valables, rabban Simon devrait employer d'autres expressions, il devrait dire : les lettres de divorce *ne* sont valables *que* là où il n'y a pas de Juifs pour signer.

[1] C'est-à-dire dans une ville où il n'y a pas d'habitants juifs. Raschi l'explique autrement.

[2] Rabba veut dire que même dans le cas où il y a des témoins juifs, si ces témoins n'ont pas signé, le créancier ne peut pas saisir les biens vendus; car un acte pareil, où il n'y a pas de signature juive, n'a pas de retentissement parmi les Juifs [V. plus bas, p. 336].



sanes n'ont pas cette précaution. Comment peut-on accepter un acte qui peut être falsifié?

Réponse. — Il s'agit d'un acte, où l'on a eu cette précaution.

Question. — S'il en est ainsi, pourquoi le créancier ne peut-il pas se faire payer des biens vendus par le débiteur postérieurement à la date de l'emprunt?

Réponse. — Un acte pareil où il n'y a pas de signature juive n'a pas de retentissement parmi les Juifs, et les acheteurs peuvent ignorer son existence: il ne faut donc pas leur faire subir de pertes [1].

MISCHNAH.

Si un individu dit à un autre: donne cette lettre de divorce à ma femme, ou s'il lui dit: donne cet acte d'affranchissement à mon esclave, il peut le reprendre, tant que l'écrit n'a pas été reçu par la femme ou par l'esclave; c'est l'opinion de rabbi Meyer. Les autres docteurs disent qu'il peut reprendre la lettre de divorce, mais non pas l'acte d'affranchissement. Car on peut faire une acquisition [ou un acte avantageux] pour quelqu'un en son absence; on suppose que celui pour qui on le fait, y consent d'avance. Or, l'acte d'affranchissement est évidemment avantageux pour l'esclave; on ne peut pas dire

---

[1] Il résulte de cette discussion, que les Juifs prenaient plus de précautions que les païens, pour qu'il n'y ait aucune fraude dans leurs transactions, savoir:

1) Les païens employaient pour leurs actes un parchemin qui permettait des fraudes ce que les Juifs ne faisaient pas.

2) Les païens laissaient du blanc où on pouvait écrire ce qu'on voulait.

3) Enfin les païens se contentaient des signatures découpées pour des témoins qui ne savaient pas signer leurs noms.

Il résulte de la mischnah et de la sentence de rab Papa [citées fol. 19, verso], que si l'acte a été fait dans les *tribunaux* païens, même en langue persane ou grecque, et même sans aucune signature juive, l'acte a du retentissement et le créancier peut saisir les biens vendus par le débiteur [Voy. plus bas, p. 350].

On dit ici [fol. 11, verso] que dans tous les pays en dehors de la Palestine, les Juifs portaient pour la plupart des noms païens.

que l'esclave perd le droit d'être nourri aux frais du maître, car celui-ci peut lui refuser la nourriture [la ghemara va l'expliquer]; par conséquent l'affranchissement ne peut être qu'avantageux pour l'esclave, et quand l'individu a pris l'acte pour lui, il est déjà devenu libre [1]. La lettre de divorce, au contraire, est une chose désavantageuse pour la femme, parce qu'elle perd [entre autres choses] le droit à la nourriture. Or, si l'on fait un acte désavantageux pour un individu en son absence [ou sans sa permission], l'acte est nul, car on ne peut pas supposer que l'individu y consente d'avance; par conséquent la femme n'est pas divorcée parce qu'un individu a pris pour elle la lettre, et le mari peut la reprendre. Rabbi Meyer dit aux autres docteurs: il n'est pas toujours sûr que l'esclave soit content de l'affranchissement, car si le maître est un *cohen*, son esclave peut manger la *throumah* [la part que les cultivateurs donnent au *cohen* des produits de leurs champs; cette part ne pouvant être mangée que par un *cohen* et par les personnes de sa maison, et trouvant par conséquent peu d'acheteurs, se vend à meilleur marché, comme la ghemara le dit ailleurs], mais s'il est affranchi, il ne pourra plus manger de *throumah*, et il sera obligé de payer sa nourriture plus cher. Les autres docteurs répondirent à rabbi Meyer: l'esclave ne perd rien par l'affranchissement, car il appartient au maître, et le maître, dit la ghemara [fol. 13, recto], peut le louer ou vendre à un autre qui n'est pas un *cohen*.

---

[1] Encore un passage qui prouve que les Thalmudistes favorisaient toujours l'affranchissement des esclaves.

GHEMARA.

D'après les docteurs de notre mischnah, si un individu dit à un autre : Donne cet acte d'affranchissement à mon esclave, il ne peut plus le reprendre. C'est, dit rab Houna, parce que l'individu ayant saisi l'acte pour l'esclave, c'est comme si l'esclave l'avait pris lui-même; il en résulte donc que [dans le cas où un créancier peut saisir les objets du débiteur pour sa dette], si un autre saisit les objets du débiteur pour le créancier, ils sont acquis au créancier comme s'il les avait saisis lui-même. Rab Isaac, fils de Joseph, demanda à rab Houna : Veux-tu dire que les objets sont acquis au créancier pour lequel l'individu les a saisis, quand même le débiteur aurait d'autres créanciers auxquels la saisie fait du tort? Rab Houna répondit que oui. Mais rabbi Jérémie leur dit : Voici l'opinion de rabbi Johanan : Si un individu saisit les objets d'un débiteur pour un de ses créanciers, quand il en a d'autres, la saisie est nulle; si vous vous rapportez à notre mischnah, je vous dirai que le cas de notre mischnah est différent; l'individu n'a pas saisi l'acte, le maître de l'esclave le lui a remis en lui disant : *Donne*-le à l'esclave, c'est comme s'il avait dit : Fais-en l'*acquisition* pour l'esclave.

Fol. 12). *Question.* — Notre mischnah dit, qu'on ne peut pas dire que l'esclave est peut-être mécontent de l'affranchissement qui lui fait perdre le droit d'être nourri aux frais du maître, car celui-ci peut lui refuser la nourriture. Pourrait-on en conclure qu'un maître peut dire à son esclave : travaille pour moi, mais je te refuse la nourriture? [Quand l'esclave peut gagner sa vie, tout en travaillant pour le maître] [1].

Réponse. — On ne peut pas tirer cette conclusion de notre mischnah, qui veut dire seulement : l'esclave ne perd rien par l'affranchissement, car sans l'affranchir le maître peut lui dire : « Je ne veux pas de tes travaux et je ne veux pas non plus te

[1] Raschi donne une autre interprétation, interprétation impossible d'admettre; car Moïse a défendu d'être cruel envers son esclave, de le surcharger de travaux, et Samuel défend de blesser sa dignité [voy. mon cinquième tome]. Y a-t-il une cruauté plus grande que celle de faire travailler son esclave et de ne pas le nourrir? Y a-t-il quelque chose de plus avilissant que de l'envoyer mendier son pain.

nourrir, travaille pour gagner ta vie. »—S'il en est ainsi, la femme ne perd pas non plus par le divorce, puisque le mari peut lui dire qu'elle travaille elle-même pour gagner sa vie [1]; — ce qu'une femme gagne, peut ne pas suffire, alors le mari sera obligé de lui donner ce qui manque.

Est-ce qu'on ne peut pas dire qu'il est possible que l'esclave est mécontent de l'affranchissement, s'il ne peut pas gagner assez pour vivre ? — Un esclave qui ne vaut pas son-ventre, à quoi peut-il servir à son maître? C'est-à-dire qu'un esclave peut presque toujours gagner sa vie, autrement on ne l'achète pas et on ne le garde pas [2].

Autre question. — On lit ailleurs : Si un esclave est interné dans les villes de refuge [ayant tué un homme par imprudence], son maître n'est pas obligé de le nourrir [il faut donc qu'il gagne sa vie]; il y a plus, ce qu'il gagne [en plus] appartient au maître. Il résulte de ce passage, qu'un maître peut dire à son esclave: tu travailleras pour moi et je ne te nourrirai pas [si l'esclave peut gagner sa vie, tout en travaillant pour le maître].

Réponse. — On ne peut rien en conclure; car si le maître n'est pas obligé de nourrir son esclave, c'est quand il a renoncé à ses travaux. — Pourquoi alors est-il dit dans le passage que ce que l'esclave gagne [en plus] appartient au maître ? — C'est quand il gagne beaucoup plus qu'il n'en a besoin. — A-t-on besoin de le dire ? — On a besoin de le dire; car s'il arrive que l'esclave n'a pas [un jour pour vivre selon ses habitudes], le maître ne veut pas lui donner; on pourrait donc croire que si un autre jour il gagne beaucoup plus, il ne doit en rien donner au maître.

Il paraît que tout le monde n'est pas d'accord sur la question qui nous occupe. Car on lit ailleurs : Rabban Simon, fils de Ga-

---

[1] C'est une de ces questions improvisées à laquelle il ne faut pas attacher une grande importance [V. plus haut, p. 115]; car d'abord le mari est obligé de nourrir sa femme, ensuite on ne peut pas dire que toutes les femmes doivent être contentes du divorce quand elles ont de quoi manger. Est-ce que la femme se sépare volontiers de son mari et de ses enfants?

[2] Raschi répète ici encore que, si l'esclave ne gagne pas assez, le maître n'est pas obligé de le nourrir. Je ne peux pas admettre cette idée; la ghemara ne le dit pas.



maliel, dit : L'esclave peut dire à son maître dans les années de famine : donne-moi mon entretien ou rends-moi libre. Les autres docteurs disent que le maître n'est pas obligé de l'affranchir. On voit donc que d'après les autres docteurs le maître peut exiger de son esclave de travailler pour lui, quoiqu'il ne puisse le nourrir que difficilement; tandis que d'après rabban Simon, fils de Gamaliel, le maître ne peut pas l'exiger. — On ne peut rien conclure de ce passage, qui a besoin d'être expliqué; car on ne comprend pas pourquoi, d'après rabban Simon, fils de Gamaliel, l'esclave peut-il dire : « donne-moi la liberté, « il devrait dire seulement : « renonce à ce que je gagne par mon travail, pour que j'aie de quoi vivre » ; on ne comprend pas non plus, pourquoi on parle ici des années de famine. Il faut donc expliquer le passage de la manière suivante : Il s'agit d'un cas où le maître dit à l'esclave : je renonce à ton travail, emploie ce que tu gagnes à ton entretien ; mais ce qu'il gagne n'est pas suffisant à cause de la famine. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit donc que l'esclave peut dire au maître : « donne-moi mon entretien, ou rends-moi libre pour que des hommes charitables me viennent en aide » ; mais les autres docteurs disent que l'esclave ne peut pas exiger sa liberté pour ce motif, car celui qui aura pitié d'un homme libre, aura aussi pitié d'un esclave [1].

La ghemara dit que d'après Rab, le maître ne peut pas exiger de son esclave qu'il travaille pour lui, s'il ne le nourrit pas, et que d'après rabbi Johanan, il peut le faire [si l'esclave, tout en travaillant pour son maître, peut gagner sa vie].

MISCHNAH.

Fol. 13). Si un individu dit aux assistants : donnez cette lettre de divorce à ma femme, ou s'il dit : donnez cet acte d'affranchissement à mon esclave, et s'il est mort avant que les assistants aient pris ces écrits, ils ne peuvent pas les prendre pour les donner à la femme ou à l'esclave ;

---

[1] On est obligé de faire la charité à un esclave païen, comme à un pauvre Juif.

[car la femme n'ayant pas été divorcée du vivant du mari et l'esclave n'ayant pas été affranchi du vivant de son maître, l'un et l'autre ne peuvent pas l'être après la mort]. Si un individu dit aux assistants : donnez 100 zouzes à telle personne, on peut prendre l'argent après la mort de l'individu pour le donner à la personne désignée.

GHEMARA.

Rab Isaac, fils de Samuel, fils de Martha, dit au nom de Rab : La mischnah parle d'un cas où les 100 zouzes se trouvent prêts dans un coin.

Question. — De quel cas parle-t-il ? Parle-t-il d'une donation entre vifs, pourquoi est-on obligé de donner l'argent à la personne désignée, qui ne l'a pas acquis, n'ayant pas fait l'acte de la *meschikhah ;* quand même l'argent se serait trouvé prêt dans un coin, la personne ne l'a pas acquis. Parle-t-il d'un testament ? Alors la personne l'a acquis, quand même l'argent ne se serait pas trouvé prêt dans un coin. Car nous avons un principe, d'après lequel « les paroles d'un malade sont comme des actes écrits et remis ».

Réponse de rab Zbid. — Il s'agit d'une donation entre vifs, et on adopte l'opinion de rab Houna, qui a dit au nom de Rab : Si Rouben dit à Simon : « J'ai chez toi 100 zouzes, donne-les à Levi », et si ces trois personnes sont présentes quand ces paroles se disent, l'argent est acquis à Lévi et on n'a pas besoin de *meschikhah* [mais il faut que l'argent soit prêt dans un coin; car si l'argent n'existe pas chez Simon, la dette qu'il doit à Rouben n'est pas acquise à Lévi].

Réponse de rab Papa. — Il s'agit d'un testament, et on adopte une autre opinion de Rab qui a dit : Si le malade dit qu'on donne 100 zouzes à un individu, en désignant l'argent, on les donne ; mais s'il n'a pas désigné l'argent, on ne le donne pas, car il pensa peut-être à des zouzes qu'il a enfouis quelque part. C'est pourquoi rab Isaac, fils de Samuel, fils de Martha, dit ici au nom de Rab, que la mischnah parle d'un cas où les zouzes se trouvent

prêts dans un coin, et que ce sont ces 100 zouzes que le malade a désignés.

La ghemara rejette cette opinion, et elle admet qu'il ne faut pas craindre que le malade n'ait parlé de l'argent enfoui quelque part; mais que si le malade dit de donner à quelqu'un de l'argent, il faut le lui donner.

Rab Papa ne veut pas répondre comme rab Zbid, car il pense que l'opinion de Rab, d'après laquelle si Rouben dit à Simon : donne l'argent que j'ai chez toi à Lévi, et si les trois individus se trouvent présents, l'argent est acquis à Lévi; que cette opinion s'applique non seulement au cas où il s'agit d'un dépôt que Rouben a remis à Simon, mais ainsi au cas où c'est une dette que Simon doit à Rouben; et qu'il n'est pas nécessaire que l'argent soit prêt dans un coin.

On vient de citer ce que rab Houna a dit au nom de Rab que, si Rouben dit à Simon: « j'ai chez toi 100 zouzes, donne-les à Lévi », et si ces trois personnes sont présentes quand ces paroles se disent, l'argent est acquis à Lévi. Rabba dit que cette opinion s'applique probablement au cas où il s'agit d'un dépôt que Rouben a remis à Lévi, car un dépôt est toujours intact, et on peut en faire l'acquisition; mais elle n'est pas applicable au cas où il s'agit d'une dette que Simon doit à Rouben, car dans ce cas l'argent emprunté est dépensé, et il n'existe plus, et on ne peut pas acquérir ce qui n'existe pas. Cependant il est certain que Rab a émis son opinion même pour le cas d'une dette. Nous avons appris que Samuel dit également au nom de Lévi: Si Rouben dit à Simon: tu m'as *emprunté* de l'argent, donne-le à Lévi, et si les trois personnes sont présentes quand ces paroles se disent, l'argent est acquis à Lévi. — Pourquoi? Comment Lévi peut-il faire l'acquisition d'une chose qui n'existe pas ? — Amêmar répondit : On considère Lévi comme le remplaçant de Rouben, comme si Simon au moment de faire l'emprunt avait dit à Rouben : je m'engage envers toi et envers quiconque viendra à ta place. Rab Asché n'admet pas cette réponse d'Amêmar. Car, dit-il à Amêmar, si Lévi n'était pas encore au monde au moment de l'emprunt, l'argent ne lui serait pas acquis, si on adoptait ton explication; Simon n'ayant pas pu, au moment de l'emprunt, s'en-

gager envers un individu qui n'était pas encore né. Même rabbi Meyer, qui admet l'acquisition d'un *objet* qui n'existe pas encore, n'admet pas l'acquisition d'un *homme* qui n'est pas encore né. Rab Asché donne donc une autre réponse.

Fol. 14). Simon, dit-il, est si content de changer une dette ancienne envers Rouben en une dette récente envers Lévi, qu'il s'engage complètement au moment où le premier lui dit de donner l'argent au dernier. Houna Mar, fils de rab Nehemie, n'accepte pas la réponse de rab Asché. Il lui demande : Si Lévi est un homme violent comme ceux de la maison du fils d'Eljaschib qui forcent les gens à leur donner ce qu'ils leur doivent tout de suite, Simon ne peut pas être très content de devoir quelque chose à Lévi, alors l'argent ne serait pas acquis à Lévi. Admettras-tu que dans ce cas, en effet, l'argent n'est pas acquis à Lévi? Alors on n'aura aucune règle fixe; tout dépendra du caractère de Lévi, qui n'est pas le même chez tout le monde [tous les Lévi ne se ressemblent pas].

Réponse de mar Zoutra. — Mar Zoutra répondit : Cette opinion de Rab, que l'argent est acquis à Lévi par cela seul qu'il était présent quand Rouben a dit à Simon de lui donner l'argent, est une de ces trois lois que nos Rabbins ont établi comme des *halakhoth* sans motifs [1]. La sentence en question est une de ces lois. La deuxième est celle de Samuel. Car rab Joudah dit au nom de Samuel : Si un individu fait un testament dans lequel il remet tous ses bien à sa femme, on admet qu'il n'a voulu que la faire *l'épitropé*, l'administrateur de ces biens. La troisième est celle de rab Hananjah qui dit : Si un individu marie son fils aîné, en faisant la noce dans sa maison, la maison est acquise au fils.

Rab dit à rab Aha Bardala : j'ai chez toi un *kab* de safran, donne-le à l'individu qui est ici présent; je te le dis en sa présence, pour que l'objet lui soit acquis et que je ne puisse plus réclamer l'objet pour moi.

Des jardiniers [probablement des personnes qui ont pris à ferme

---

[1] V. ma traduction de *Raba bathra*, fol. 144. Le motif, c'est que l'usage le veut ainsi.



un jardin pour le cultiver ensemble] ont fait leur compte entre eux, et ils ont trouvé qu'il restait chez l'un d'eux 5 *isteré* zouzé [1] qu'il devait donner aux autres associés; ces associés lui dirent donc: donne cet argent au propriétaire du terrain; ils l'ont dit en présence du propriétaire, et ces paroles ont été en outre confirmées par un *kinjan*. Plus tard cet individu qui devait donner l'argent au propriétaire a fait le compte chez soi, et il a trouvé qu'il ne devait rien aux associés [le premier compte était erroné]; il n'a donc rien voulu donner au propriétaire. On s'est présenté devant rab Nahaman qui dit à ce jardinier : que puis-je faire pour toi ? D'abord il y a la sentence de rab Houna qui dit au nom de Rab que, si Rouben dit à Simon, j'ai de l'argent chez toi, donne-le à Lévi, l'argent est acquis à Lévi [2]. Ensuite tu as confirmé les paroles par un kinjan. Mais Rabba dit à rab Nahaman : Est-ce que l'opinion de Rab est ici applicable ? Est-ce que le jardinier dit, qu'il ne veut pas donner au propriétaire l'argent qu'il devait à ses associés ? Il dit qu'on s'est trompé et qu'il ne devait rien à ses associés [ce que ceux-ci ne nient pas]. Rab Nahaman dit alors : S'il en est ainsi, le *kinjan* était fait par erreur, et tout *kinjan* erroné est sans valeur.

Si un débiteur dit à un individu : *holekh*, porte, les 100 zouzes à tel individu auquel je les dois, Rab dit que le débiteur reste responsable des accidents de la route [c'est-à-dire que si l'argent se perd, le créancier peut réclamer 100 zouzes du débiteur], et que le débiteur ne peut pas reprendre l'argent de l'individu, lequel a le droit de le garder pour le donner au créancier. Samuel dit : puisque le débiteur reste responsable des accidents de la route, il peut reprendre l'argent.

Question. — Il paraît que le désaccord qui existe entre Rab et Samuel tient à ce que le premier pense qu'en disant *holekh*,

---

[1] Raschi dit : *Isteré* est un *sela* de Tyr, qui vaut quatre denars; *isteré zouzé* est un *sela* de la province, qui ne vaut qu'un demi-denar, le huitième d'un *sela* de Tyr.

[2] On trouve ici un nouvel exemple, où les juges donnaient aux plaideurs les motifs du jugement. Cet exemple est aussi une nouvelle preuve que tout le monde en Israël connaissait les lois, puisque le jardinier est supposé connaître rab Houna, et Rab et leurs sentences.

c'est comme si le débiteur disait à l'individu : fais *l'acquisition* de l'argent pour mon créancier, par conséquent il ne peut plus reprendre l'argent, si l'individu veut le garder pour le créancier. Samuel pense, au contraire, qu'en disant *holekh*, le débiteur n'a voulu qu'envoyer l'argent par l'individu qui ne devait pas en faire l'acquisition, par conséquent il peut reprendre l'argent [1].

Réponse. — Samuel est d'accord avec Rab que dans d'autres cas en disant *holekh*, c'est comme si l'on disait : fais l'acquisition. Mais Samuel pense que dans notre cas, on doit conclure des circonstances mêmes de l'affaire que le débiteur, en disant *holekh*, n'a voulu qu'envoyer l'argent par l'individu, et non pas lui en faire faire l'acquisition pour le créancier, puisqu'il reste responsable des accidents de la route [2].

Il y a une beraïtha qui est d'accord avec Rab. Car la beraïtha dit : Si un débiteur dit à un individu, *holekh* ou *then*, porte à mon créancier les 100 zouzes que je lui dois, ou si un gardien dit à un individu, *holekh* ou *then*, porte ce dépôt à son propriétaire, le débiteur ou le gardien reste responsable des accidents de la route, cependant il ne peut pas reprendre l'argent ou le dépôt de l'individu, lequel a le droit de le garder pour le porter à sa destination.

Question. — On comprend que l'individu n'est pas obligé de rendre l'argent au débiteur, car il en a fait l'acquisition pour le

---

[1] Ce passage est important pour ceux qui étudient le Thalmud. Les Thossephoth demandent, comment la ghemara peut-elle attribuer ce motif à Samuel, quand Samuel lui-même en donne un autre. Ils répondent qu'on en a de nombreux exemples qu'un docteur émet une sentence et en donne un motif, et qu'il en avait un autre plus important qu'il n'a pas dit [V. Thossephoth, article *ou-mar*].

[2] Il y a dans le texte : Samuel pense qu'on dit *migo*, que Raschi semble traduire par *mithokh*, dans le sens de *parce que;* c'est-à-dire, *parce que* le débiteur reste responsable des accidents de la route, il peut reprendre son argent. Je crois que *migo* veut dire une preuve tirée des circonstances mêmes de la cause [V. plus haut, p. 112]. Ailleurs, ce mot s'emploie pour indiquer la preuve qu'un plaideur dit la vérité; car, s'il voulait mentir, il pourrait dire autre chose. Ici *migo* a une autre application, mais le sens reste le même; il indique la preuve tirée des circonstances *mêmes de la cause*, que le débiteur a attaché un autre sens au mot *holekh.*



créancier, qui est évidemment content de cette acquisition faite pour lui. Mais on ne comprend pas que l'individu puisse dire qu'il a fait l'acquisition du dépôt pour le propriétaire, car on ne sait pas si celui-ci est content que son objet se trouve dans les mains d'un étranger. Le gardien peut donc dire à l'individu : rends-moi le dépôt, car le propriétaire ne veut pas peut-être que son objet se trouve dans tes mains.

Réponse. — Rabbi Zéra répondit, qu'il s'agit d'un cas où le gardien s'est fait connaître comme un homme capable de nier un dépôt; dans ce cas le propriétaire est évidemment content que son objet se trouve dans les mains de l'individu qui l'a pris.

On lit dans une beraïtha : Si Rouben dit à Simon : *holekh*, porte 100 zouzes à Lévi, et si Lévi est mort, Simon rendra l'argent à Rouben. Une autre beraïtha dit, qu'il doit le rendre aux héritiers de Lévi.

Question. — Il paraît que le désaccord qui existe entre ces deux beraïthoth, vient de ce que la dernière beraïtha admet qu'en disant *holekh*, c'est comme si Rouben disait à Simon : fais *l'acquisition* de l'argent pour Lévi, l'argent était donc acquis à Lévi, et il appartient à présent à ses héritiers. La première beraïtha n'admet pas cette idée; Simon n'a donc pas acquis l'argent pour Lévi, et il doit le rendre à Rouben.

Réponse de rabbi Abba, fils de Mamal. — Les deux beraïthoth admettent que *holekh* ne veut pas dire acquérir ; c'est pourquoi la première beraïtha dit que Simon doit rendre l'argent à Rouben; la deuxième beraïtha parle d'un cas où Rouben est malade et fait son testament; car dans la bouche d'un malade *holekh* veut dire acquérir.

Réponse de rab Zbid. — Les deux beraïthoth parlent d'un malade qui fait son testament; c'est pourquoi la deuxième beraïtha dit que l'argent est acquis à Lévi et à ses héritiers. Mais la première parle d'un cas où Lévi était mort avant que Rouben lui ait envoyé l'argent, il n'a donc pas pu l'acquérir.

Réponse de rab Papa. — Les deux beraïthoth parlent d'une donation entre vifs. Mais la deuxième beraïtha parle d'un cas où Rouben est mort avant Lévi; dans ce cas il aurait fallu donner l'argent à Lévi s'il vivait, par suite du précepte : c'est une *mitz-*

vah, une bonne action, d'exécuter les paroles d'un mort [les paroles d'un homme, qu'il prononce avant la mort, doivent être exécutées s'il est mort]; par conséquent on donnera l'argent aux héritiers de Lévi. La première beraïtha parle d'un cas où Lévi est mort avant Rouben, il n'avait donc jamais eu de droit sur l'argent, et on le donne aux héritiers de Rouben.

Question. — Il paraît qu'il y a, parmi les *thanaïm*, divergence d'opinions sur la question de savoir si *holekh* veut dire acquérir ou seulement porter. Car on lit dans une beraïtha : Si Rouben dit à Simon : *holekh*, porte 100 zouzes à Lévi, et si Lévi est mort, on rend l'argent à Rouben. Si Rouben est mort, rabbi Nathan et rabbi Jacob disent qu'on le rend aux héritiers de Rouben; il y en a qui disent [1] qu'on le rend aux héritiers de Lévi. Rabbi Joudah, le nassie, dit au nom de rabbi Jacob, qui l'a entendu de rabbi Meyer, qu'il est une *mitzvah*, une bonne action, d'exécuter les paroles d'un mourant. Les autres docteurs disent qu'on partage l'argent entre les deux parties. Ici [à Babylone] on dit que Simon fera ce qu'il voudra [c'est-à-dire qu'il jugera la question selon les circonstances]. Rabbi Simon, le nassie, dit : j'ai eu affaire à un cas pareil, où on a dit qu'il faut rendre l'argent aux héritiers de Rouben. Comment expliquer les sentences de tous ces docteurs et quels sont leurs motifs ? Il faut admettre que le premier thana, qui veut qu'on rende l'argent à Rouben, pense que l'expression *holekh* ne veut pas dire acquérir, mais porter ; Simon n'a donc pas acquis l'argent pour Lévi, et il faut le rendre à Rouben. Rabbi Nathan et rabbi Jacob admettent également que *holekh* ne veut pas dire acquérir, et ils admettent en outre que même après la mort de Rouben, puisqu'il s'agit d'une donation entre vifs, on n'admet pas le précepte : il est une *mitzvah*, une bonne action, d'exécuter les paroles d'un homme après sa mort. Le docteur désigné par l'expression *il y en a qui disent*, admet qu'en disant *holekh*, c'est comme si Rouben disait à Simon : fais *l'acquisition* de l'argent pour Lévi ; l'argent est donc

[1] Il y a dans le texte *vejesch omrim*, il y en a qui disent. La ghemara dit dans le traité *Horjoth* [fol. 13, verso] que cette expression désigne rabbi Nathan. On voit qu'elle ne désigne pas ici ce docteur, qui est mentionné à part.



acquis à Lévi et après sa mort à ses héritiers. Rabbi Joudah, le nassie, dit au nom de rabbi Jacob, lequel l'a dit au nom de rabbi Meyer, qu'il faut exécuter les paroles d'un homme après sa mort ; il admet que *holekh* ne veut pas dire acquérir ; Lévi n'a donc pas acquis l'argent ; mais si Rouben est mort, on applique le précepte : c'est une *mitzvah*, une bonne action, d'exécuter les paroles d'un homme après sa mort. Ceux qui sont désignés par l'expression *les autres docteurs* ont des doutes ; c'est pourquoi ils disent qu'on partage l'argent entre les deux parties. Ceux qui sont désignés par l'expression *ici on a dit* ont également des doutes ; mais ils pensent que dans le cas de doute, au lieu de partager la somme en litige, il vaut mieux recourir au *schouda*, juger d'après les circonstances. Enfin rabbi Simon, le nassie, veut seulement rapporter un fait.

Réponse. — On peut admettre que tout le monde est d'accord que, s'il s'agit d'une donation entre vifs, *holekh* ne veut pas dire acquérir, mais seulement porter. Mais ici on parle d'un malade, et la divergence d'opinions qu'on trouve ici est la même qui existe entre rabbi Elazar et ses collègues. Car on lit dans une mischnah : Si un individu distribue ses biens à volonté entre diverses personnes, rabbi Elazar dit : soit qu'il s'agisse d'une donation entre vifs, soit qu'il s'agisse d'un malade qui fait son testament, les personnes ne peuvent acquérir les immeubles que par les trois modes d'acquisition ordinaires, qui sont l'argent, l'acte écrit, la prise en possession ; et elles ne peuvent acquérir les meubles que par le mode ordinaire, la *meschikhah*. Les autres docteurs disent que [s'il s'agit d'un testament] la parole suffit, pour que les immeubles ou les meubles soient acquis aux donataires.

Fol 15). Notre beraïtha parle d'un malade qui fait son testament. Le premier thana, qui veut qu'on rende l'argent à Rouben, adopte l'opinion de rabbi Élazar, que le donataire ne peut acquérir un meuble que par la *meschikhah*. Rabbi Nathan et rabbi Jacob adoptent la même opinion, et ils pensent en outre que même après la mort de Rouben on n'admet pas le précepte : il est une *mitzvah*, une bonne action, d'exécuter les paroles d'un homme après sa mort. Le docteur désigné par l'expression *il y en a qui*

disent, adopte l'opinion des collègues de rabbi Elazar, que la parole prononcée par un malade faisant son testament suffit, pour que le don soit acquis au donataire. Rabbi Joudah, le nassie, dit au nom de rabbi Jacob, qui l'a dit au nom de rabbi Meyer, qu'il faut exécuter les paroles d'un homme après sa mort; il adopte l'opinion de rabbi Élazar, que la parole du malade ne suffit pas, mais si Rouben est mort, on applique le précepte : c'est une *mitzvah*, une bonne action, d'exécuter les paroles d'un homme après sa mort. Ceux qui sont désignés par l'expression *les autres docteurs* ont des doutes; c'est pourquoi ils veulent le partage. Ceux qui sont désignés par l'expression *ici on a dit* ont également des doutes; mais au lieu du partage, ils préfèrent la *schouda*, le jugement selon les circonstances. Enfin rabbi Simon, le nassie, veut seulement rapporter un fait.

Rab Joseph dit qu'il faut adopter l'opinion de rabbi Simon, le nassie.

Question. — Comment peut-on adopter cette opinion? Nous avons un principe, d'après lequel les paroles d'un malade qui fait son testament sont comme des actes écrits et remis.

Réponse. — Rab Joseph pense que rabbi Simon parle d'une donation entre vifs.

Question. — Rabbi Simon dit dans la beraïtha, qu'on a rendu l'argent aux *héritiers* de Rouben. Rouben était donc mort. Comment rab Joseph peut-il l'approuver? Nous avons un précepte : il est une *mitzvah*, une bonne action, d'exécuter les paroles d'un homme après sa mort.

Réponse. — Il faut corriger la beraïtha et lire qu'on a rendu à Rouben.

Fol. 19). Rab dit : Si les témoins ne savent pas signer, on leur découpe les lettres sur le parchemin, et ils les remplissent d'encre. Cela s'applique aux lettres de divorce, mais non pas aux autres actes. Un homme s'est permis de le faire dans d'autres actes, et rab Khahana l'a puni de la peine du fouet [1]. On a une beraïtha qui est d'accord avec Rab. Car on lit dans cette beraïtha : Si les témoins ne savent pas signer, on leur découpe

[1] On a donc décrété des punitions à Babylone.

les lettres sur le parchemin, et ils les remplissent d'encre. Rabban Simon, fils de Gamaliel, l'explique en disant : Cela s'applique aux lettres de divorce; quant aux actes d'affranchissement d'esclave et aux autres actes, si les témoins savent lire et signer, ils peuvent signer; sinon, ils ne peuvent pas signer. Rabbi Élazar dit : Rabban Simon, fils de Gamaliel, fait une exception pour les lettres de divorce, parce qu'on peut se trouver dans un endroit où il n'y a pas d'autres témoins, et qu'il peut être urgent de divorcer avec la femme tout de suite avant le départ du mari, pour qu'elle ne reste pas toute sa vie dans l'impossibilité de se remarier.

Rabba dit qu'il faut adopter l'opinion de rabban Simon, fils de Gamaliel, qu'il faut que les témoins sachent lire et signer. Rab Gamda dit au nom de Rabba, qu'il suffit que les témoins sachent signer [d'après l'interprétation de la ghemara] [1].

Quand rab Joudah voulait signer un acte, il se donnait beaucoup de peine [il était vieux, dit Raschi] pour le lire. Oula lui dit : tu n'es pas obligé de te donner tant de peine; car rabbi Élazar se faisait lire. Rab Nahaman se faisait lire par ses scribes et il signait. La ghemara dit que rab Nahaman n'aurait pas pu se faire lire par d'autres personnes que ses scribes, ni un autre ne pourrait signer en se faisant lire par les scribes de rab Nahaman. Quand on présentait à rab Papa un acte de prêt écrit en langue persane dans les tribunaux persans et signé par des témoins persans, il le faisait lire par deux *Khouthim* [2], persans païens, l'un en l'absence de l'autre, sans qu'ils aient pu connaître le but de la lecture, et il déclarait l'acte valable, pour que le créancier pût se faire payer même des champs que le débiteur a vendus [3].

---

[1] Le célèbre rab Alphas, dit rabbenou Ascher, admet qu'il est indispensable que les témoins sachent lire et signer.

[2] *Khouthim* veut dire païens, et non pas Samaritains qui n'étaient pas obligés de savoir lire le persan.

[3] Il résulte de ce passage, que rab Papa admettait les païens comme témoins, car l'acte était évidemment pourvu de signatures, puisque le créancier put saisir les champs vendus, et les signataires étaient évidemment païens, car les juifs ne connaissaient guère le persan puisque rab Papa était obligé de recourir aux Persans pour la lecture.

MISCHNAH.

Fol. 23). Un païen ne peut pas apporter une lettre de divorce du mari à la femme [parce qu'il ne connaît pas les lois juives].

GHEMARA.

Un païen n'est pas soumis [par sa loi aux règles juives] du divorce [V. mon V° tome, p. 90].

Rabbi Johanan dit : Un esclave païen ne peut pas apporter une lettre de divorce du mari à la femme, car il n'est pas soumis [aux mêmes] lois concernant le divorce et le mariage [V. mon V° tome, p. 90 et ailleurs].

MISCHNAH.

Fol. 34). Une veuve ne peut se faire payer la khethoubah des biens des orphelins qu'en prêtant serment qu'elle n'a rien reçu de son mari [aucun plaideur ne pouvait se faire payer des orphelins la dette du défunt qu'en prêtant serment]. Mais on s'était abstenu [*nimneou*] de déférer à la veuve ce serment. C'est pourquoi rabban Gamaliel l'ancien a établi, que désormais la veuve puisse se faire payer la khethoubah, en faisant un vœu sur l'objet que les orphelins voudront [par exemple les orphelins peuvent exiger que la veuve fasse un vœu que le pain lui soit défendu, si elle a reçu quelque paiement, et si elle mange du pain après ce vœu, c'est qu'elle n'a pas été payée; autrement elle n'aurait pas mangé ce qui lui aurait été défendu par son vœu] [1].

[1] La ghemara dit [fol. 35, recto] qu'on ne déférait pas de serment à une veuve, pour ne pas l'entraîner à prêter un faux serment pour lequel Dieu le punirait. On objecte que, s'il en est ainsi, on ne devrait pas non plus déférer de serment à une femme divorcée qui réclame la khethoubah des orphelins [on aurait pu aussi demander pourquoi on défère un serment à un créancier qui réclame le paiement d'une dette], et on répond qu'une veuve est plus exposée



Les témoins doivent mettre leurs signatures sous une

---

qu'une femme divorcée à prêter un faux serment; car une veuve travaille pour les orphelins, et si elle reçoit quelque chose, elle peut le considérer comme récompense pour son travail et non pas comme paiement pour la khethoubah. On ajoute encore que, si une veuve venait devant le tribunal de Rab, pour que les orphelins soient forcés de lui payer la khethoubah, elle n'obtenait rien, car Rab ne voulait pas lui faire prêter serment, sans quoi elle ne pouvait pas se faire payer la khethoubah. Rab Houna et son fils Rabbah adoptaient la pratique de Rab. La ghemara demande pourquoi Rab ne faisait-il pas payer la khethoubah à la veuve, en lui faisant prononcer le vœu dont parle notre mischnah? Elle répond qu'à l'époque de Rab, on traitait es vœux assez légèrement, de sorte que le vœu ne donnait plus assez de garantie pour la véracité de ce que dit la veuve. On raconte qu'un jour une veuve est venue au tribunal de rab Houna pour réclamer sa khethoubah; elle ne put rien obtenir, car rab Houna ne voulut pas lui déférer le serment qu'elle n'a reçu aucun paiement. Mais elle lui dit : Pourquoi ne veut-on pas me payer? Parce qu'on me soupçonne que j'ai déjà reçu quelque paiement. Eh bien, je jure, par Dieu Tzebaoth, que je n'ai rien pris sur ma khethoubah. Alors rab Houna lui fit payer la khethoubah; ce serment très simple était suffisant, et rab Houna dit que Rab lui-même, qui ne voulait pas déférer aux veuves un serment pour leur faire donner la khethoubah, est d'accord que si elles prêtent ce serment avant qu'on le leur impose, on doit leur payer ce qu'elles réclament. Samuel dit qu'on peut déférer à une veuve le serment, pour qu'elle le prête en dehors du tribunal.

Tout cela est difficile à comprendre :

1) On ne comprend pas comment la mischnah, Rab, rab Houna et son fils Rabbah pouvaient-ils priver les pauvres veuves de leur khethoubah, ce qui était d'ordinaire leur ressource unique, sous prétexte qu'elles pourraient être exposées à prêter un faux serment. Si la loi veut qu'un plaideur soit payé après avoir prêté serment, aucun juge au monde n'a le droit de le priver de ce qui lui est dû en suspectant son serment.

2) On dira peut-être que nous avons affaire ici à des législateurs extrêmement pieux, qui voulaient avant tout éviter les péchés, et les pieux scrupules ont pu avoir plus d'influence sur eux que les exigences de la loi. Mais cette supposition, qu'on pourrait admettre *a priori*, est réfutée par de nombreux passages du Thalmud, entre autres par la mischnah [traité *Schebouoth*], d'après laquelle si Rouben dit à Simon de donner pour lui un denar à son ouvrier pour son salaire, si Simon en réclame le remboursement en disant qu'il l'a donné, et si l'ouvrier réclame le salaire en disant qu'il n'a rien reçu de Simon, dans ce cas, Simon prêtera serment qu'il a donné un denar pour se le faire rembourser, et l'ouvrier prêtera serment que Simon ne lui a rien donné pour se faire payer le salaire. Ici les docteurs n'ont aucun scru-

lettre de divorce, ce qu'on a établi pour l'utilité publique

---

pule de faire prêter deux serments contradictoires, dont l'un est nécessairement faux.

3) On ne comprend pas, si l'on ne peut pas déférer à une veuve un serment, de peur qu'il ne soit faux, comment peut-on accepter le serment qu'elle prête volontairement avant qu'on le lui impose, et comment ne craint-on pas qu'il ne soit faux ?

4) On ne comprend pas l'idée de Samuel, qu'on puisse déférer à une veuve le serment qu'elle prêtera en dehors du tribunal. Quelle différence y a-t-il entre un serment prêté *dans* le tribunal ou en *dehors* du tribunal ? Raschi dit [fol. 35, recto, article *houts lebeth din*], que le serment des juges est mosaïque [*schel thorah*], on tient à la main un Pentateuque ou des philactères, on prononce le nom de Dieu, et la punition [si le serment est faux] est grande ; tandis qu'en dehors du tribunal le serment est rabbinique, il consiste en une simple malédiction, on n'a rien dans la main, et la punition [s'il est faux] n'est pas si grande. Ces idées ne supportent pas le moindre examen :

a) D'abord est-ce sérieusement qu'on nous dit que, si un individu prête un faux serment pour extorquer d'un autre de l'argent, mais s'il ne tient pas des philactères dans la main, il est moins puni que celui qui a tenu les philactères ? Moïse a défendu de prêter un faux serment, d'extorquer de l'argent de son prochain, et le crime du parjure et du voleur est toujours le même, car Moïse n'en a pas gradué la punition selon qu'on tient ou qu'on ne tient pas dans la main un objet plus ou moins sacré. Cet objet sacré n'est qu'un moyen pour influencer le plaideur qui doit prêter serment, pour agir sur son imagination, afin qu'il ait peur de prêter ce serment s'il est faux. Si donc on admettait que les veuves sont suspectes de prêter un faux serment, on devrait *au contraire* leur imposer le serment *devant* le tribunal avec un objet sacré dans la main, afin qu'elles aient peur de le prêter à faux, et on ne devrait jamais se contenter de leur serment en *dehors* du tribunal sans aucun objet dans la main.

b) Raschi dit que c'est un serment mosaïque [*schel thorah*], tandis que la mischnah [traité *Schebouoth*, V. mon V° tome, p. 33] dit expressément qu'il n'y a dans la Bible que le serment du défendeur pour être acquitté, et jamais elle n'a déféré un serment à un demandeur pour se faire payer ce qu'il réclame.

c) Comment Raschi peut-il dire que la veuve, en prêtant serment dans le tribunal, doit tenir un pentateuque ou les philactèree dans la main ? Rab Houna s'est contenté d'un serment extrêmement simple de la veuve, qui l'a prêté volontairement avant qu'on le lui imposât, et il dit que Rab s'en serait également contenté, quoique la veuve n'ait tenu aucun objet sacré dans la main. Au moins la ghemara ne dit pas qu'elle a pris en main un objet quelconque. Pourquoi

[la ghemara va l'expliquer]. Hillel a établi l'usage du

---

l'aurait-elle pris, quand personne ne lui commanda de le faire? Du reste, l'aurait-elle pris spontanément que cela aurait beaucoup moins de valeur que si on le lui imposait. Un individu qui, en prêtant serment, aurait employé spontanément de gaîté de cœur tous les moyens formidables destinés à lui inspirer une crainte salutaire, aurait prouvé par cela même que ces moyens ne sont pas du tout formidables pour lui.

d) S'il était vrai qu'en dehors du tribunal le serment est moins formidable, et que, comme Samuel le dit, on doit se contenter d'un serment pareil, Samuel serait en désaccord avec notre mischnah, en disant qu'on peut faire payer la khethoubah à une veuve, en lui faisant prêter ce serment, tandis que la mischnah donnant un autre moyen pour arriver à ce paiement, semble considérer comme insuffisant le serment prêté en dehors du tribunal.

5) On ne comprend pas, pourquoi Rab et rab Houna ne parvenaient jamais à faire payer aux veuves leur khethoubah, pourquoi la veuve qui s'est plaint devant le tribunal de Rabbah, fils de rab Houna, était si désespérée de ne pouvoir rien obtenir ; tandis que toutes les veuves n'avaient qu'à prêter un serment très simple spontanément avant qu'on le leur imposât, pour se faire payer la khethoubah, comme l'a fait la veuve qui se présenta devant rab Houna.

6) Enfin, ce qui est beaucoup plus grave que tout le reste, comment a-t-on pu pendant une période si longue depuis l'époque de rabban Gamaliel jusqu'à celui de Rabbah fils de rab Houna, priver les veuves de tout moyen de se faire payer la khethoubah? A-t-on donc oublié les paroles si énergiques de rabbi Meyer qui dit : Tout mariage qui n'assure pas d'une manière parfaite la khethoubah à la femme est un pur concubinage? [*beylath znouth*]. Les passages sont nombreux, où l'on voit tous les docteurs chercher à assurer la khethoubah aux femmes, pour que celles-ci n'aient pas la moindre crainte, ni le moindre doute concernant le recouvrement de cette khethoubah, qui était, du reste, la ressource unique de leur entretien. Comment a-t-on laissé ici se prolonger pendant plusieurs générations un état de choses qui prive complétement les pauvres veuves de leur khethoubah, sans leur laisser le moindre espoir de l'obtenir jamais avec l'aide des tribunaux de Rab et de rab Houna qui dit à une veuve : Que puis-je faire pour toi, si Rab ne faisait jamais payer la khethoubah à une veuve?

Pour répondre à toutes ces objections, je crois devoir interpréter autrement les paroles de la mischnah et la conduite des autres docteurs sus-mentionnés.

D'abord il faut savoir, que toutes ces idées et ces scrupules concernant les veuves sont tombées en désuétude après l'époque thalmudique. Le célèbre commentateur rabbenou Ascher cite les paroles de l'illustre chef de la synagogue, connu par les initiales *Ri*, qui portent : « A présent on est dans l'usage de faire aux veuves prêter serment devant le tribunal. » [V. rabbenou Ascher

prosboul pour l'utilité publique [V. plus haut traité *Schebiyith*, p. 16].

sur le fol. 35, recto]. On cherche à concilier cet usage avec les paroles du Thalmud par un raisonnement peu solide [V. rabbenou Ascher ibidem]; mais le fait est que nous avons ici affaire à un *usage* qui s'était établi à l'époque de rabban Gamaliel, et qui a disparu à l'époque du *Ri* [et probablement même avant cette époque].

Nous avons un exemple analogue dans le traité *Baba kama*, où l'on cite une beraïtha dans laquelle les docteurs donnent certaines décisions concernant les accidents arrivés aux ouvriers qui allaient chez le patron réclamer leur salaire [V. traité *Baba kama*, fol. 33]. Toutes ces décisions thalmudiques furent rejetées par les rabbins postérieurs à l'époque du Thalmud. Pourquoi? Parce que, dit rabbenou Ascher: « Ces dispositions du Thalmud étaient motivées par *l'usage* de leur époque qui n'existe pas à présent..... c'est pourquoi les décisions légales changent de nos jours par suite des changements des usages » [V. rabbenou Ascher ibidem].

Nous avons encore d'autres exemples analogues, où les décisions des docteurs de la mischnah et de la ghemara étaient uniquement fondées sur des *usages temporaires*, lesquels usages disparurent après l'époque thalmudique et avec eux les décisions du Thalmud.

D'après cela il faut admettre que le refus de déférer le serment aux veuves n'était pas la conséquence d'une décision légale ou de l'opinion d'un docteur qui soupçonnait leur serment, mais ce refus s'était imposé aux juges par *l'usage* et par *l'opinion publique*; c'est pourquoi la mischnah emploie l'expression *nimneou*, on évitait [de faire prêter serment à la veuve], le *peuple* évitait, l'opinion publique et l'usage s'y opposaient. Pourquoi?

On avait une loi générale, d'après laquelle aucun créancier, ni aucun demandeur, ne pouvait se faire payer des biens des orphelins la dette du défunt, à moins de prêter serment que le défunt lui-même ne l'a pas encore payée. La veuve qui réclamait sa khethoubah était considérée comme un créancier et soumise à la même loi générale. Cependant les circonstances n'étaient pas les mêmes. Le créancier était d'ordinaire un homme riche qui pouvait prêter de l'argent sans aucun intérêt [V. traité *Baba metsia*, fol. 35, et mon III° tome, p. 165], la veuve était pauvre, la khethoubah était la ressource unique de son entretien ou le seul moyen pour se remarier. Le créancier était un étranger, la veuve était la mère des orphelins qui devaient lui payer ce qui lui était dû. Les enfants pouvaient-ils, ou leur tuteur pouvait-il leur faire dire à leur pauvre mère, qu'ils refusent de lui donner ce qui lui est absolument indispensable pour vivre, qu'ils la soupçonnent de vouloir faire du tort à ses propres enfants, et la forcer de prêter serment qu'elle dit la vérité? Est-ce que le serment était une chose indifférente? Bien des pieux enfants d'Israël ont préféré perdre leur fortune que de la sauver en prêtant serment, même un serment vrai.

GHEMARA.

Fol. 35). Une veuve s'est présentée devant rab Houna pour réclamer sa khethoubah. Mais rab Houna lui dit : Que puis-je

---

N'aurait-on pas dû faire une loi exceptionnelle en faveur des veuves? N'aurait-on pas dû les exempter de ce serment qui devait leur être très pénible, et qui pouvait détruire tout leur avenir ? On n'a pas fait de loi spéciale pour les veuves, car les cas de leurs procès avec leurs enfants pour la khethoubah étaient très rares. En effet, d'ordinaire une veuve est trop âgée et elle aime trop ses enfants qui pleurent avec elle le même défunt, pour vouloir se séparer d'eux et se remarier. Or, en restant avec ses enfants, elle n'avait pas besoin de demander la khethoubah, et elle avait le droit d'être nourrie et entretenue des biens du défunt pendant toute sa vie. Si elle était jeune, si elle voulait absolument se remarier, ses propres enfants lui payaient d'ordinaire la khethoubah sans forcer leur mère d'avoir un procès et de prêter serment, comme une personne qui n'inspire aucune confiance même à ses propres enfants. Enfin si les enfants avaient le cœur dur, ou si par hasard c'étaient des enfants d'une première femme, le défunt a dû savoir tout cela, et il n'avait qu'un moyen très simple pour épargner à sa veuve tous les embarras; il n'avait qu'à lui payer la khethoubah lui-même, ou bien à dire avant sa mort devant témoins qu'il n'a rien donné à sa femme ; de cette manière elle pourrait se faire payer la khethoubah sans prêter serment, et sans aucun procès.

Pour qu'un procès eût lieu entre des orphelins et une veuve, et pour que celle-ci fût obligée de prêter serment devant le tribunal, il fallait donc la réunion de beaucoup de circonstances. Il fallait que la veuve fût jeune et qu'elle voulût se remarier; il fallait que les enfants fussent dénaturés ou qu'ils ne fussent pas les enfants de cette veuve ; il fallait enfin que le défunt fût mort subitement ou qu'il n'eût pas voulu avant sa mort rendre à sa femme le seul service qu'il pouvait lui rendre, un service si important pour elle. On comprend donc que la réunion de toutes ces circonstances était très rare, et qu'on n'a pas cru devoir établir une loi spéciale pour des cas si rares.

Cependant ces cas arrivaient, et le fait que des enfants forcent leur pauvre mère à prêter serment en public pour obtenir ce qui était la ressource unique de son avenir, ce fait était d'autant plus scandaleux qu'il était plus rare ; l'opinion publique était indignée d'un fait pareil. C'est pourquoi, comme la mischnah le dit, *nimneou milchaschbia,* on évitait, on ne voulait pas lui faire prêter serment, et on s'arrangeait à l'amiable, comme on pouvait. C'est alors que rabban Gamaliel a introduit l'usage de se contenter d'un vœu de la veuve. A l'époque de Rab le vœu n'offrait pas de garantie suffisante pour qu'on eût pu s'en contenter; c'est pourquoi Rab ne voulait pas se mêler dans des procès pareils. Samuel, le contemporain de Rab, ne pouvant pas se contenter du voeu conseillé par la mischnah, il imposait aux veuves le serment,

faire pour toi, si Rab ne faisait pas payer la khethoubah aux veuves? La veuve lui dit: Pourquoi ne me ferait-on pas payer la khethoubah? Parce qu'on soupçonne que j'ai déjà pris quelque chose. Je jure par Jehovah Tzbaoth, que je n'ai rien pris pour ma khethoubah. Rab Houna dit alors: Quoique Rab n'ait pas déféré de serment aux veuves, il admettait lui-même que si la veuve a prêté serment spontanément, on peut lui faire payer la khethoubah.

Une veuve s'est présentée devant Rabbah, fils de rab Houna, pour réclamer la khethoubah; mais il lui a dit : Que puis-je faire pour toi, si Rab ne faisait pas payer la khethoubah aux veuves, ni mon père non plus? [1]. Elle lui dit: S'il en est ainsi, je réclame la nourriture des biens de mon mari [selon la clause de la khethoubah, les héritiers doivent nourrir la veuve]. Mais Rabbah lui dit : Tu ne peux pas non plus réclamer la nourriture. Car rab Joudah dit au nom de Samuel : Si la veuve a réclamé la khethoubah au tribunal, elle a perdu le droit à la nourriture [car, dit Raschi, en réclamant la khethoubah, elle fait voir qu'elle a l'intention de se remarier, et, la clause de la khethoubah porte : « Tu seras nourrie, tant que tu demeureras comme veuve dans ma maison »]. Rab Joudah [frappé de ce qui arrivait aux veuves dans le pays de Rab, de son disciple rab Houna et de son fils Rabbah] dit à rab Jérémie : Fais aux veuves faire au tribunal le vœu que les orphelins lui imposeraient, ou fais-les prêter serment en dehors du tribunal [ce qui est moins pénible que celui qu'on prête au tribunal], et fais-leur payer la khethoubah. Je veux que ce jugement ait du retentissement, et qu'on sache que j'ai pris l'initiative de faire payer aux veuves leur khethoubah [2].

---

seulement il leur permettait de le prêter en dehors du tribunal, ce qui était moins pénible pour elles. Rab, au contraire, n'acceptait pas le serment en dehors du tribunal, car il pensait que la différence n'est pas grande, puisqu'elle devra toujours le prêter devant témoins. Si la veuve a prêté serment spontanément avant qu'on le lui imposât, le serment était valable et elle recevait la khethoubah, car son serment n'était pas suspecté.

[1] Il appelle son père *abba mari*, le père mon maître.

[2] On raconte ici [fol. 35, recto et verso] qu'un livre de Psaumes, un de Job et un vieux livre de Proverbes et une espèce de vêtement furent estimés ensemble 500 denars. Si, ce qui est probable, le vêtement n'avait pas beaucoup de valeur, les livres étaient chers.



Fol. 36). On lit dans une beraïtha : Jadis les témoins signaient : Moi un tel, je signe comme témoin. Si on voulait légaliser la signature, il fallait trouver un autre acte dont la signature ressemblait à celle-là. On a donc, dit rabban Gamaliel, établi une loi très importante qui oblige les témoins d'écrire leurs noms [1] dans les lettres de divorce; c'est ce que dit la mischnah que les témoins signent [écrivant leurs noms et les noms de leurs pères] la lettre de divorce... pour l'utilité publique].

On lit dans une mischnah : Quand il y a un *prozboul*, la dette n'est pas éteinte dans l'année de la schemitah. C'est une des *thekanoth* que Hillel l'ancien a établies. Il a vu qu'on ne voulait pas prêter de l'argent l'un à l'autre, et que l'on transgressait ainsi le commandement de Moïse qui dit : Prends garde d'avoir de mauvaises pensées... [*Deutéronome*, XV, 9]; il a donc établi le *prozboul* qui était ainsi conçu : Moi un tel, je remets à vous juges du tel endroit toutes les dettes qu'un tel me doit, afin que je puisse me les faire payer quand je voudrais; et des juges ou des témoins signaient en bas.

Samuel dit : Il n'y a que les tribunaux d'une grande autorité, comme celui de Soura ou celui de Nehardea [2], qui ont le droit d'écrire des *prozbouls*. Samuel dit encore : Si j'avais assez d'autorité, j'aurais aboli le *prozboul* [3], qui est une chose peu convenable pour les juges [4].

---

[1] Je crois qu'il faut ajouter ici *et les noms de leurs pères*, pour qu'on sache quels sont ces témoins, et afin qu'on trouve les personnes qui les ont connus et qui peuvent légaliser leurs signatures; puisqu'avant cette loi on signait déjà: moi un tel.

La ghemara dit ici [fol. 36, recto] que l'obligation de pourvoir les actes de signatures est *deoraïtha*, car les prophètes en font mention [*Jérémie*, XXXII, 44]. Or, on avait le principe général de ne jamais déduire une loi mosaïque d'une parole des prophètes [V. traité *Baba kama*, fol. 2, verso, et *Meghilah*, fol. 3, recto]. Le mot *deoraïtha* désigne donc ici une loi très ancienne, qui n'est pas de Moïse, mais qui remonte au temps des prophètes.

[2] Raschi dit que Rab était le chef à Soura et Samuel à Nehardea.

[3] On écrivait des *prozbouls* encore à l'époque de Samuel et jusqu'à l'époque de rab Asché [fol. 37, recto]; Rabbah était le créancier d'Abba, fils de Minjomé, qui a voulu lui payer la dette dans l'année de la schmitah, et il lui a dit : j'y renonce à cause de la schmitah [fol. 37, verso].

[4] On cite ici une beraïtha qui dit : Ceux qui, humiliés par les autres, ne

Fol. 37). Rabba demanda à un homme qui ne savait pas l'hébreu quelle est l'étymologie du mot *prozboul;* cet homme répondit en rapprochant le mot *prozboul* avec *porsa de-miltha; porsa*, dit Raschi, veut dire *thekanah* [1]; *de-miltha*, de la chose.

On lit dans une mischnah : Les dettes sont éteintes dans l'année de la schmitah, quand même le créancier a un acte de prêt. On lit dans une autre mischnah : Si le créancier a prêté de l'argent sur un gage, ou s'il a remis son acte au tribunal, la dette n'est pas éteinte dans l'année de la schmitah; car, dit la ghemara, c'est le *tribunal* qui a saisi l'acte pour se faire payer la dette.

On lit dans une autre mischnah : Si le débiteur paie la dette dans l'année de la schmitah, le créancier doit dire : J'y renonce à cause de la schmitah; si le débiteur lui répond : Je veux payer quand même, il peut prendre l'argent. Rabbah ajoute : Le créancier peut même attendre que le débiteur lui donne cette réponse [2].

MISCHNAH.

Si l'esclave qui a été emmené prisonnier par les païens est ensuite racheté par des Juifs, il doit servir, si on l'a racheté comme esclave; mais il est libre, si on l'a racheté pour le rendre libre. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que même dans le dernier cas il doit servir (la ghemara va l'expliquer).

---

les humilient pas, ceux qui s'entendant dire des injures ne répondent pas, ils les supportent patiemment, sont les amis de Dieu, dont il est écrit « et ses amis seront comme le soleil dans sa magnificence » [Juges V. 31].

[1] Les Thalmudistes savaient que beaucoup de mots juifs ne sont pas de l'hébreu, et ils en cherchaient l'étymologie dans les autres langues.

Rabbi Johanan ne voulait pas qu'on adopte en pratique ses sentences, s'il n'a pas dit *halakhah lemaaseh*]voy. *Baba bathra,* fol. 130], c'est pourquoi il dit ici [fol. 37, recto] *vekhi mipné scheanou medamin naasseh maasseh.*

[2] J'ai adopté l'interprétation du rabbenou Ascher.

On cite ici [fol. 37, verso] un docteur d'abord avec le nom de sa mère : « Abba fils de Martha » [on l'appelait probablement plus souvent par le nom de sa mère], et on ajoute « qui est Abba fils de Minjomé ».



GHEMARA

Question. — Comment expliquer notre mischnah? Parle-t-elle d'un cas où l'ancien maître de l'esclave n'a pas renoncé à le reprendre? Dans ce cas l'esclave lui appartient, et on ne peut pas le rendre libre. L'ancien maître a-t-il renoncé à le reprendre? Dans ce cas l'esclave ne lui appartient plus et il doit être libre [1].

Réponse d'Abayé. — Notre mischnah parle d'un cas où l'ancien maître de l'esclave n'a pas renoncé; si donc on l'a racheté comme esclave, il doit servir l'ancien maître; si on l'a racheté pour le rendre libre, il est libre, car il n'est pas obligé de servir celui qui l'a racheté, puisque celui-ci l'a fait pour le rendre libre; il n'est pas non plus obligé de servir l'ancien maître, car celui qui l'a racheté a voulu faire un acte de charité en rendant la liberté à un esclave prisonnier, mais il n'a pas voulu dépenser son argent pour racheter le prisonnier afin qu'il retombe dans son ancien esclavage. Si donc, malgré la volonté de celui qui a racheté l'esclave pour le rendre libre, on le forçait de retourner à l'esclavage, on ne voudra plus à l'avenir racheter aucun esclave [2]. Rabban Simon, fils de Gamaliel, pense: Comme on fait une bonne action en rachetant de la prison des hommes pour les rendre libres, on fait aussi une bonne action en rachetant

---

[1] Si un objet quelconque d'un Juif est enlevé par des païens, et si le Juif y a renoncé n'espérant plus pouvoir le ravoir, et si un autre Juif l'a racheté, celui-ci doit rendre à l'ancien propriétaire l'objet ou sa valeur. Mais les docteurs du Thalmud faisaient une exception pour l'esclave en faveur de la liberté.

[2] Légalement l'esclave appartient à son ancien maître qui n'a pas encore renoncé, et qui aurait pu peut-être plus tard racheter lui-même son esclave; maintenant un autre le prévient, il rachète l'esclave pour le rendre libre; cependant il n'a pas le droit, pour être généreux envers l'esclave, d'enlever contre toute justice à l'ancien maître sa propriété. Mais il s'agit de la liberté d'un homme, et on viole la loi de propriété pour rendre un esclave libre et pour encourager d'autres bienfaiteurs qui voudront bien rendre ainsi libres les esclaves des autres coréligionnaires. Abayé pense que c'est une bonne action de racheter un esclave prisonnier pour le rendre libre, mais qu'il n'y a pas un mérite bien grand de racheter un prisonnier pour le faire retourner à l'ancien esclavage, quoique l'esclave soit un païen et que le maître soit un Juif.

l'esclave, fait prisonnier par les païens, pour le rendre à son ancien maître juif [1]. Il n'y a donc pas à craindre qu'on ne voudra plus à l'avenir racheter les esclaves des Juifs; par conséquent l'esclave retournera à son ancien maître auquel il appartient.

Réponse de Rabba. — Notre mischnah parle d'un cas où l'ancien maître de l'esclave a renoncé de le jamais ravoir. Si donc on l'a racheté comme esclave, celui qui l'a racheté peut le garder [en en donnant la valeur à l'ancien maître] [2]. Si on l'a racheté pour le rendre libre, il est libre ; car son ancien maître ayant renoncé à lui, on ne le force plus de retourner à l'esclavage. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit qu'il doit retourner à son ancien maître; car si on le rendait libre, il y aurait à craindre, comme l'a dit Hézekiah, que tous les esclaves ne se laissent enlever par les troupes païennes pour se faire racheter comme des hommes libres [3].

Fol. 38). Rab Saman, fils d'Abba dit, au nom de rabbi Johanan : Si l'esclave d'un Juif fait prisonnier par les païens s'est sauvé de la prison, il devient libre; il y a plus, on force son ancien maître Juif de lui donner un acte d'affranchissement [4].

---

[1] Celui qui était prisonnier chez les païens était exposé à subir le traitement le plus cruel ; tandis que l'esclave d'un Juif était à l'abri de tout mauvais traitement, les nombreux préceptes mosaïques et rabbiniques recommandant la plus grande mansuétude et décrétant même des punitions pour les mauvais procédés envers les esclaves.

[2] Si un brigand enlève un objet à quelqu'un, et s'il le vend après que le propriétaire y a renoncé, l'acheteur peut garder l'objet, en donnant la valeur au propriétaire ; c'est pourquoi celui qui a racheté l'esclave peut le garder. Je crois donc qu'il n'est pas nécessaire d'adopter l'interprétation de la ghemara, que le païen a légalement acquis l'esclave en ce sens qu'il a droit à ce que l'esclave gagne, et que le païen peut même faire l'acquisition d'un Juif en ce sens qu'il a droit à ce que celui-ci gagne. Toutes ces idées ne sont que des paroles improvisées dans la discussion [V. plus haut, p. 115], et elles sont en contradiction avec de nombreux autres passages, dont je ne veux citer qu'un seul: Rab dit qu'un ouvrier loué pour toute la journée peut cesser le travail quand il veut, en dédommageant le patron [V. traité *Baba metsia*, fol. 10 et mon IIIe tome, p. 44].

[3] Le commentateur rabbenou Ascher cite le gaon, qui n'adopte pas l'opinion de rabban Simon, fils de Gamaliel.

[4] C'est une loi en faveur de la liberté. La ghemara dit, qu'en se sauvant,



Une femme esclave de mar Samuel [1] fut faite prisonnière par des païens; des Juifs l'ont rachetée comme esclave et l'ont envoyée à Samuel. Mais Samuel avait déjà renoncé à elle, et non seulement il l'a laissée libre, mais il a dit qu'elle n'avait pas même besoin d'un acte d'affranchissement.

Samuel est conséquent avec lui-même. Car il a dit ailleurs : Si un maître dit qu'il renonce à ses droits sur l'esclave, et que le premier venu peut s'en emparer, l'esclave devient libre [2], et il n'a pas même besoin d'un acte d'affranchissement.

Une femme esclave de rabbi Abba, fils de Zoutra, fut faite prisonnière par des païens; un païen l'a achetée pour l'épouser [malgré elle]. On envoya dire à rabbi Abba qu'il ferait bien d'envoyer à son esclave un acte d'affranchissement; soit, dit la ghemara, pour qu'elle trouve des hommes généreux qui voudront la racheter pour la rendre libre, et pour la débarrasser d'un mari qu'elle ne voulait pas [3]; soit pour que son persécuteur amoureux la laisse tranquille quand il apprendra qu'elle était une esclave.

Il y avait à Poumbeditha une femme esclave qui débauchait les gens. Abayé dit donc : Si rab Joudah n'avait pas blâmé au nom de Samuel l'affranchissement des esclaves, j'aurais forcé son

---

de la prison l'esclave s'est exposé à être tué par les païens. Je crois donc que c'est là le motif pour lequel il est rendu à la liberté. Comparez plus haut le cas du maître qui affranchit l'esclave dans son testament, où l'esclave reste libre, quoique le testament soit annulé par la guérison du malade [plus haut p. 328]. Comparez aussi plus bas, p. 367 [note 2].

[1] Samuel est appelé parfois *mar Samuel*.

[2] Si un individu dit, qu'il renonce à ses droits sur un de ses objets et que le premier venu peut s'en emparer, l'objet est acquis au premier venu qui s'en empare. Mais on fait ici une exception en faveur de la liberté de l'esclave, et on dit que personne ne peut s'emparer de lui.

[3] On a pensé qu'un Juif généreux voudra bien dépenser son argent pour rendre l'esclave d'un Juif libre, mais qu'il ne voudrait pas faire des dépenses pour rendre à rabbi Abba son esclave.

Il en résulte que l'idée d'affranchir des esclaves a profondément pénétré dans l'esprit du peuple; puisqu'on dit ici qu'on trouvera bien des Juifs qui voudront sacrifier leur argent pour donner à l'esclave d'un Israélite sa liberté, mais non pas pour le rendre comme esclave à son ancien maître rabbi Abba.

maître de la rendre libre par un acte d'affranchissement [1], pour qu'elle se marie et cesse la débauche. Rabbina dit que rab Joudah ne blâmerait pas l'affranchissement dans un cas pareil [2].

Question. — Comment Abayé a-t-il pu hésiter de forcer le maître d'affranchir son esclave pour arrêter la débauche? Rab Hanina, fils de rab Ktina, dit au nom de rabbi Isaac : Il y avait une femme qui était moitié esclave et moitié libre [par exemple deux frères reçoivent en héritage une esclave, et l'un d'eux l'affranchit]; on a forcé son maître de l'affranchir, pour la rendre complètement libre. Rab Nahaman, fils d'Isaac, dit qu'on l'a fait pour empêcher la débauche, à laquelle cette femme était entraînée, car elle ne pouvait pas se marier.

Réponse. — Les cas ne se ressemblent pas. Ici la femme ne pouvait se marier ni avec un homme libre, ni avec un esclave. Dans le cas d'Abayé, son maître pouvait empêcher la débauche, en la destinant à son esclave qui la gardera [3].

Rab Joudah dit au nom de Samuel : Celui qui affranchit son esclave transgresse une *esseh*, un commandement, car il est écrit : « Vous les ferez servir » [*Lévitique*, XXV] [4].

---

[1] Voir plus haut, traité Berakholh [p. 8].

[2] Abayé et Rabina voulaient enlever au maître de l'esclave sa propriété légitime, pour empecher l'immoralité et rendre la liberté à l'esclave.

[3] Il résulte de ce passage, comme de la mischnah [plus bas, fol. 41, recto], qu'un esclave pouvait se réunir avec une femme esclave, et que celle-ci était alors son *épouse véritable;* la mischnah emploie l'expression *lissa schiphehah*, *épouser* une esclave.

[4] On a vu plus haut [traite Sotah] que le verset se rapporte à l'esclave qui est né d'une mère khenaanite, et on verra plus loin de nombreux passages, où les docteurs du Thalmud affranchissaient et faisaient affranchir les esclaves à la moindre occasion ; ils ont même établi des lois d'exception en faveur de la liberté. Comment Samuel peut-il donc dire, qu'il y a un commandement qui oblige de prolonger l'esclavage d'un homme ? Samuel n'a-t-il pas affranchi lui-même son esclave ? [plus haut même folio, recto]. N'a-t-il pas dit lui-même que, si le maître d'un esclave renonce à ses droits, celui-ci devient libre et personne ne peut s'en emparer ? Nous avons une règle générale adoptée par tous les docteurs du Thalmud sans exception, d'après laquelle il ne faut jamais transgresser un commandement biblique pour satisfaire à une loi rabbinique. Or, la loi de ne faire certaines prières qu'en une réunion de dix personnes n'est

Question. — On lit ailleurs : Rabbi Élazar est entré un jour dans une synagogue, et il n'y a pas trouvé de *minjan*, le nombre de dix personnes, nécessaire pour pouvoir dire certaines prières ; il n'y avait que neuf personnes et son esclave. Il a donc affranchi l'esclave, pour que celui-ci puisse compléter le nombre de dix. Il en résulte qu'il est permis d'affranchir un esclave.

Réponse. — Il est permis de l'affranchir pour faire une *mitzvah*, une bonne action ; rabbi Elazar l'a donc fait pour dire les prières.

Quant à la beraïtha qui cite les opinions de rabbi Ismaël et de rabbi Akiba, elle est expliquée plus haut [p. 320].

Rabbah dit au nom de Rab : Si un individu offre son esclave au trésor sacré, l'esclave devient libre. Rab Joseph dit au nom de Rab : Si un individu dit qu'il renonce à ses droits sur son esclave et que le premier venu peut s'en emparer, l'esclave devient libre et personne ne peut le prendre.

On lit dans une beraïtha : Si un individu offre ses biens au trésor sacré, et si dans ces biens se trouvent des esclaves, les administrateurs du temple vendent ces esclaves à d'autres personnes, et ces personnes les affranchissent. Rabbi dit : Les esclaves eux-mêmes peuvent se racheter [1].

Fol. 39). Oula dit au nom de rabbi Johanan : Si un individu

---

qu'une loi rabbinique. Comment rabbi Elazar [v. plus bas, p. 364] a-t-il donc pu transgresser un commandement mosaïque ?

Je crois donc, que Samuel emploie ici une de ces hyperboles orientales fréquentes dans le Thalmud ; comme par exemple : celui qui se met en colère est comme s'il sacrifiait aux idoles ; celui qui fait ses études *seul* mérite la mort, etc. En réalité Samuel et les autres qui pensaient comme lui, comme rabbi Akiba et rabbi Eliezer qui employaient une autre expression hyperbolique, en disant qu'il est une *hobah*, obligation de garder les esclaves, ainsi que Rabbah, blâmaient l'affranchissement au point de vue économique. Rabbah dit que l'affranchissement est une des causes de ruine pour leurs maîtres. Je ne sais pas si le motif économique était bien fondé à l'époque thalmudique ; rabbi Ismaïl n'a pas admis ce motif. Toujours est-il que ceux qui admettaient ce motif n'en avaient pas d'autre, et ils affranchissaient eux-mêmes leurs esclaves à la moindre occasion, et ils admettaient les lois établies en faveur de l'affranchissement des esclaves.

[1] Il résulte de ce passage que le trésor sacré ne devait pas garder des esclaves ; dans le Temple et devant Dieu tout le monde doit être libre.

dit qu'il renonce à ses droits sur son esclave et que le premier venu peut s'en emparer, l'esclave devient libre, et personne ne peut le prendre; mais il a besoin d'un acte d'affranchissement [pour pouvoir épouser une femme libre].

Question de rabbi Abba adressée à Oula. — On lit ailleurs : Si un étranger est mort sans laisser d'héritiers, et si des Juifs ont pris ses biens parmi lesquels se trouvent des esclaves majeurs et mineurs, les esclaves sont libres. Abba Saül dit que les esclaves majeurs sont libres, mais que les mineurs ne le sont pas. Il en résulte que les esclaves peuvent devenir libres sans acte d'affranchissement.

Réponse. — Rab Nahaman répondit que l'esclave est affranchi par la mort du maître, si celui-ci ne laisse pas d'héritiers.

Rabbi Jacob, fils d'Ydé, dit au nom de rabbi Josué, fils de Lévi, qu'il faut adopter l'opinion d'Abba Saül. Rabbi Hiya, fils d'Abba, dit au nom de rabbi Johanan, au contraire, qu'il ne faut pas adopter cette opinion, mais que les esclaves majeurs et mineurs deviennent *tous* libres.

La ghemara adopte l'opinion qu'un esclave peut devenir libre par deux moyens : savoir, en recevant de son maître un acte d'affranchissement, ou en se rachetant avec de l'argent.

Rabbi Zera raconte que rabbi Hanina dit au nom de rab Asché [1], lequel l'a entendu dire au nom de Rabbi : Si un esclave a épousé une femme libre en présence [et avec le consentement] de son maître, il devient libre; et d'après le commentaire du rabbenou Ascher on force le maître de lui donner un acte d'affranchissement.

Fol. 40). Rabbi Johanan a une beraïtha qui dit : Si le maître donne à son esclave un acte de fiançailles, rabbi Meyer dit qu'elle devient son épouse [et libre], les autres docteurs disent que non. Rab Nahaman, fils d'Isaac, dit que la beraïtha parle d'un cas où le maître a prononcé certaines paroles, qui d'après rabbi Meyer expriment bien l'affranchissement, et d'après les autres docteurs elles ne l'expriment pas. [Mais si les paroles sont plus claires,

[1] Le nom de rab Asché manque dans le commentaire du rabbenou Ascher; en effet, rab Asché était postérieur à rabbi Hanina.

tout le monde est d'accord que la femme devient libre et épouse.]

Rabbi Josuë, fils de Lévi, dit : Si l'esclave met des philactères [comme un Juif le fait comme cérémonie religieuse] en présence de son maître [et avec son consentement], il devient libre.

Question. — On lit ailleurs : Si le maître emprunte de l'argent à son esclave [1], ou si le maître a rendu son esclave *épitropos*, ou si l'esclave met des philactères en présence de son maître, ou s'il a lu en sa présence trois versets du Pentateuque dans la synagogue [ceux qu'on appelle à la *thorah* doivent lire au moins trois versets], il ne devient pas libre.

Réponse. — Rabbah, fils de rab Schéla, répondit que rabbi Josuë, fils de Lévi, veut dire : l'esclave devient libre, si son maître lui-même lui met les philactères [ou s'il a *expressément* permis à son esclave de le faire].

Quand rab Dimé est arrivé, il a dit au nom de rabbi Johanan : Si un individu dit avant la mort : je ne veux pas qu'on fasse servir mon esclave après ma mort, on force les héritiers de lui donner un acte d'affranchissement. Mais rabbi Amé et rabbi Assé lui dirent : N'admets-tu pas que les enfants de cette esclave sont esclaves, puisque l'expression « je ne veux pas *qu'on fasse servir* » n'indique pas l'affranchissement complet ; comment peut-on alors forcer les héritiers de lui donner un acte d'affranchissement qui affranchira aussi ses enfants ?

Quand rab Samuel, fils de Joudah, est arrivé, il a dit au nom de rabbi Johanan : Si un individu dit avant sa mort : J'étais content de mon esclave, qu'on la rende heureuse après ma mort, on force les héritiers de faire ce qu'elle désire ; si elle désire être affranchie, qu'ils l'affranchissent. Pourquoi ? Parce que c'est une *mitzvah*, une bonne action, d'exécuter les paroles qu'un homme a dit avant sa mort.

MISCHNAH.

Si un individu a désigné son esclave comme hypothèque à son créancier, et s'il l'a affranchi [la ghemara

[1] Il en résulte que l'esclave pouvait posséder. [V. ma préface du IV[e] tome].

va dire qui l'a affranchi], légalement l'esclave ne doit rien, mais pour éviter des inconvénients, on force son maître de l'affranchir, et l'esclave s'engage dans un acte à payer sa valeur. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Ce n'est pas l'esclave qui s'engage dans l'acte, mais celui qui l'a affranchi [la ghemara va tout expliquer].

GHEMARA.

Question. — Notre mischnah dit « et s'il l'a affranchi », qui l'a affranchi ?

Réponse de Rab. — C'est le débiteur qui l'a affranchi; légalement l'esclave ne doit rien au créancier de son maître; mais il faut éviter des inconvénients, car le créancier peut le rencontrer dans la rue et lui dire qu'il est son esclave.

Fol. 41). On force donc le créancier de l'affranchir aussi, et l'esclave s'engage dans un acte à payer sa valeur au créancier. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Ce n'est pas l'esclave, qui s'engage à payer au créancier, mais c'est le débiteur [1]. Car d'après rabban Simon, si on endommage une hypothèque, on doit en dédommager.

Réponse de Oula. — C'est le créancier du maître qui a affranchi l'esclave. Quoique cet affranchissement soit nul, comme on l'appelle déjà homme libre, on force le débiteur de l'affranchir [2] et l'esclave s'engage dans un acte à payer à son maître sa valeur [c'est-à-dire, si la valeur de l'esclave dépasse la somme de la dette, l'esclave paiera au débiteur la différence]; rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que ce n'est pas l'esclave qui paiera quelque chose au débiteur, mais c'est le créancier qui l'a affranchi. Car rabban Simon, fils de Gamaliel, pense que quand on cause à un individu un dommage, quoique *énou nikhar* [3], il faut dédom-

---

[1] Le commentateur rabbenou Ascher dit qu'on adopte l'opinion de rabban Simon, fils de Gamaliel.

[2] La tendance d'affranchir les esclaves était si grande, qu'on force un homme qui est le maître légitime de son esclave, de l'affranchir sous ce faible prétexte qu'un homme qui n'y avait aucun droit, lui a donné le nom d'homme libre.

[3] L'expression dommage *énou nikhar* désigne partout dans le Thalmud

mager l'individu. Les collègues de rabban Simon, fils de Gamaliel, ne condamnent pas le créancier au paiement pour un dommage de cette nature, c'est-à-dire pour un dommage causé par une action qui n'a aucune valeur: c'est pourquoi ils disent que c'est l'esclave qui le paie, puisque c'est lui qui profite de l'affranchissement.

Si un individu engage son champ comme une hypothèque à son créancier, et si ce champ s'est perdu par une inondation, Ami Schapir naah dit au nom de rabbi Johanan, que le créancier ne peut pas se faire payer la dette des autres biens du débiteur; mais le père de Samuel dit, qu'il peut se faire payer des autres biens. Rab Nahaman, fils d'Isaac, dit : Parce que Amé a le surnom *Schapir naah* [1], il rapporte une sentence qui n'est pas belle. Sa sentence ne peut s'appliquer que dans le cas où le débiteur a dit au créancier : je *ne* te paierai *que* de cette hypothèque. On lit aussi dans une beraïtha : Si un individu a engagé son champ comme hypothèque à son créancier, et si ce champ s'est perdu par une inondation, le créancier peut se faire payer des autres biens du débiteur. Mais si le débiteur lui a dit : Je ne te paierai que de cette hypothèque, le créancier ne peut pas se faire payer des autres biens.

On lit dans une autre beraïtha : Si un individu engage son champ comme hypothèque à son créancier ou à sa femme pour

---

un dommage qu'on ne peut pas distinguer; par exemple si on a rendu un objet impur par un contact, l'objet rendu impur n'a pas changé de nature, et le dommage n'est pas visible, il n'y a pas de lésion *matérielle*. Ici l'expression a un autre sens [V. Thossephoth, fol. 41, recto, article *behezek*]; elle désigne ici le dommage, survenant après une action dont on ne peut pas constater d'une manière certaine l'effet nuisible. Le débiteur est obligé d'affranchir son esclave, c'est un dommage qu'il subit; ce dommage survient après l'action du créancier qui l'a affranchi d'abord; mais on ne peut pas affirmer que cet affranchissement doit avoir un effet nuisible, car il n'a aucune valeur et il est de nul effet. Au lieu de cette expression la ghemara aurait pu employer le mot *gherama*, action indirecte.

On voit donc ici un exemple, où rabban Simon, fils de Gamaliel, condamne un plaideur à payer pour avoir causé un dommage par une action indirecte [V. ma traduction du traité *Baba metzia*, p. 341].

[1] *Schapir naah* veut dire beau, et rab Nahaman fait ici un jeu de mots.

la khethoubah, ceux-ci peuvent se faire payer des autres biens, c'est à dire le débiteur peut vendre l'hypothèque pour laisser au créancier ou à sa femme d'autres biens. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que le débiteur peut vendre l'hypothèque pour laisser d'autres biens au créancier, mais qu'il ne peut pas vendre l'hypothèque pour laisser d'autres biens à sa femme, car une femme ne peut pas aller trop souvent aux tribunaux pour faire chercher les biens de son mari [1].

MISCHNAH.

Si un individu est moitié esclave et moitié libre [exemple, deux frères ont hérité un esclave, et l'un d'eux l'a affranchi], il doit servir un jour son maître et il sera libre un jour ; c'est l'opinion de l'école de Hillel. L'école de Schamaï dit : Vous avez bien arrangé les affaires du maître, mais non pas celles de l'esclave ; il ne peut pas épouser une esclave [2], car il est à moitié libre ; il ne peut pas épouser une femme libre, car il est à moitié esclave. Restera-t-il célibataire ? Le monde n'a été créé que pour la reproduction ; car il est écrit : « Dieu n'a pas créé le monde pour qu'il reste désert, mais pour qu'il soit habité » [Isaie, 45, 18]. Il faut donc pour l'utilité publique forcer son maître de l'affranchir, et l'esclave s'engagera par un acte à payer à son maître la moitié de sa valeur. L'école de Hillel a alors fini par adopter l'opinion de celle de Schamaï [3].

---

[1] On a ici un cas, où la femme qui réclame la khethoubah est plus favorisée que le créancier qui réclame le paiement de sa dette.

[2] Le texte dit : *lissa schiphehah,* épouser une esclave. Il résulte de ce passage que l'esclave pouvait conclure avec une esclave un *nissouin,* un véritable mariage.

[3] Le commentaire rabbenou Ascher cite ici à propos d'une discussion de la ghemara [fol. 43, recto] un passage d'où il résulte qu'un fils naturel est un héritier, et il cite un autre passage [Jebamoth, fol .22] que même le fils ne

MISCHNAH.

Fol. 43). Si un individu vend son esclave à un païen, ou à un homme qui va le conduire à l'étranger [*houtz laaretz*], l'esclave devient libre [1].

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Si un individu vend son esclave à un païen, l'esclave devient libre [le vendeur est obligé de le racheter et de le rendre libre], mais le vendeur doit lui donner un acte d'affranchissement [pour qu'il puisse épouser une femme libre]. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Cela s'applique au cas où le vendeur n'a donné aucun acte à l'esclave ; mais s'il lui a donné un acte, il n'a pas besoin de lui donner un autre acte d'affranchissement. — De quel acte parle-t-il ? — Rab Schescheth dit que rabban Simon, fils de Gamaliel, parle d'un acte, dans lequel le vendeur a écrit pour l'esclave : quand tu te débarrasseras du païen [qui veut te retenir], je n'aurai aucun droit sur toi.

On lit dans une beraïtha : Si un individu emprunte de l'argent à un païen, en lui disant : Si je ne te paie pas jusqu'à tel jour, mon esclave t'appartiendra, l'esclave est libre [et le païen se fera payer la dette des autres biens du débiteur].

Fol. 44). On lit dans une beraïtha : Si un païen a saisi un esclave pour la dette que le maître Juif lui devait, ou si l'esclave a été pris par un païen *sikarikon*, brigand, par force, l'esclave

---

d'une femme défendue, qui est par conséquent considéré comme un *mamzer*, bâtard, est un héritier [voy. aussi Thossephoth, fol. 43, recto, article *Ve-y'*.

On fait ici [fol. 42, verso] une différence entre les lois appelées mosaïques qui sont expressément mentionnées dans le Pentateuque et celles qui sont seulement déduites par un dérasch.

[1] On a défendu de vendre les esclaves aux païens qui les traitaient très mal ; on a aussi défendu de le vendre à un habitant d'un pays étranger qui le forcera de sortir de la Palestine, son pays natal ; ainsi qu'on a défendu [d'après Samuel] à un Juif de Babylone de vendre son esclave à un homme qui demeure en dehors de Babylone [V. traité *Eiroubin*, fol. 21, recto, où Rab donne le nom de *houtz laaretz* à tous les pays en dehors de Babylone, V. plus haut, p. 31 et p. 326].

ne devient pas libre [le maître juif n'est pas obligé de racheter l'esclave pour le rendre libre].

Rabbi Josuë, fils de Lévi, dit : Si un individu vend son esclave à un païen, on l'oblige de le racheter, quand même il devrait donner pour lui cent foit plus qu'il ne vaut.

Si un Juif a vendu son esclave à un autre Juif qui demeure à l'étranger [*houtz laaretz*], l'acheteur est obligé de le rendre libre et il perd, dit rab Joseph, l'argent qu'il a donné pour lui.

Fol. 45). Un esclave qui se trouvait chez son maître à l'étranger s'est sauvé de lui pour aller en Palestine ; son maître est donc venu pour le reprendre et pour l'emmener avec lui. On s'est présenté devant rabbi Amé qui lui a dit : Donne à ton esclave un acte d'affranchissement, et il s'engagera à te payer sa valeur ; car il est écrit : « Tu ne livreras pas à son maître l'esclave, qui se sera sauvé chez toi ; il demeurera avec toi au lieu qu'il aura choisi » [*Deutéronome*, XXIII, 16]. Une beraïtha rapporte que Rabbi a autrement interprété ce passage, mais rab Hisda n'a pas admis cette interprétation [je n'admets pas l'idée de Raschi, fol. 45 recto, article *demaschma lehou kraë*] [1].

MISCHNAH.

On ne donne pas pour racheter les prisonniers plus qu'ils ne valent ; c'est un précepte d'utilité publique [la ghemara va l'expliquer]. On ne doit pas chercher à faire prendre la fuite aux prisonniers [il faut les racheter] ; c'est aussi un précepte d'utilité publique ; car si les prisonniers se sauvaient, les païens traiteront cruellement les prisonniers à l'avenir. Rabban Simon fils de Gamaliel dit : C'est un précepte donné dans l'intérêt de ceux qui

---

[1] D'après rabbi Amé, rab Hisda et rabbi Ahé, fils de rabbi Joschiahou, qui rejetaient l'interprétation de Rabbi, le passage du Deutéronome veut que tout esclave qui vient de l'étranger en Palestine, devienne libre, seulement rabbi Amé voulut que l'esclave s'engage à dédommager son maître quand il aura de l'argent. Cependant à l'époque de la ghamara l'esclave a pu préférer être vendu à un habitant de la Palestine [V. traité *Khethouboth*, fol. 110. Je n'admets pas l'interprétation du rabbenou Ascher.

sont déjà retenus en prison, car si l'un d'eux se sauve, les autres seront maltraités [1].

GHEMARA.

Question. — Notre mischnah dit qu'on ne donne pas pour racheter les prisonniers plus qu'ils ne valent ; c'est un précepte d'utilité publique. Veut-elle dire qu'on ne doit pas trop charger les communautés, en les obligeant de donner une trop grande somme pour le rachat des prisonniers ? S'il en est ainsi, il serait permis à un individu généreux de racheter un prisonnier pour une forte somme, car il ne charge pas la communauté. Veut-elle dire qu'on ne doit pas donner trop d'argent, pour que les païens ne fassent pas beaucoup de prisonniers afin de s'enrichir? S'il en est ainsi, un homme généreux ne devrait pas donner même de sa poche une trop forte rançon.

Réponse. — Lévi, fils de Darga, a racheté sa fille par 13 milles denars d'or. Mais Abayé répliqua qu'on ne sait pas s'il avait le consentement des docteurs.

Quelle différence pratique y a-t-il entre rabban Simon, fils de Gamaliel, et ses collègues ? S'il n'y a qu'un seul prisonnier, d'après rabban Simon on peut l'aider à s'échapper.

MISCHNAH.

On n'achète pas de livres [de l'Écriture], de philactères ou de *mezouzoth* des païens à un prix qui dépasse leur valeur ; c'est aussi un précepte d'utilité publique [comme dans le rachat des prisonniers].

GHEMARA.

Ce qu'on dit ici concernant le Pentateuque écrit par un païen etc., est expliqué dans ma préface du deuxième tome de ma *Législation civile* [p. LIII] [2].

[1] Ce sont des préceptes temporaires, motivés par de tristes circonstances.

[2] On parle ici d'une pièce de monnaie appelée *traphik;* rab Schescheth dit que c'est un *ystere* que Raschi traduit par *sela medinah*, qui vaut un demi-denar.

La ghemara dit ici [fol. 45, verso] qu'un païen converti qui retourne au

Fol. 48). — Abayé dit : Nous avons une tradition que, si un individu doit avoir un procès avec un mari pour les biens *melog* de sa femme, le mari a besoin d'une *harschaah*, autorisation de sa femme; sans cela l'autre plaideur peut lui dire : Je n'ai rien à faire avec toi, car les biens appartiennent à ta femme, puisque tu n'en as que les produits. Mais si le procès concerne les produits et le capital, il ne peut pas refuser le procès avec le mari; car les produits lui appartiennent, et en faisant le procès pour les produits, il peut aussi le faire pour le capital.

MISCHNAH.

Ceux qui réclament pour un dommage que l'animal d'un individu leur a causé [V. mon IIe tome], peuvent se faire payer du meilleur de ses champs [1]; le créancier ne peut se faire payer que de la classe moyenne des champs ; enfin la femme qui réclame la khethoubah ne peut prendre que de la classe inférieure. Rabbi Meyer dit que la femme qui réclame la khethoubah peut également se faire payer de la classe moyenne. Le demandeur ne peut pas saisir les biens vendus par le défendeur, si celui-ci possède encore des biens libres, quand même ces biens seraient de la classe inférieure, et que les biens vendus seraient de la classe moyenne ou supérieure, que le demandeur aurait droit de prendre s'ils n'étaient pas vendus. Ceux qui se font payer des biens des orphelins ne peuvent prendre que les champs de la classe inférieure.

On a établi une loi pour l'utilité publique, que dans les cas suivants le demandeur ne puisse pas se faire payer des biens vendus par le défendeur, savoir :

---

paganisme, est un *min*. Il en résulte que le mot *min* est un mot général applicable aussi aux païens.

[1] Les champs étaient divisés en *ydjoth*, les meilleurs, *benonith*, les moyens, *zibourith*, les pires ou les inférieurs.



1) Celui qui réclame pour les produits du champ; exemple, dit Raschi, Rouben a vendu un champ à Simon qui l'a cultivé, puis il se trouve que Rouben n'avait pas le droit de vendre le champ ; ce champ appartenait à un autre qui le reprend avec les produits. Simon réclame donc de Rouben de lui payer pour le capital et pour les produits. Dans ce cas Simon peut se faire payer pour le capital des biens que Rouben a vendus [à une date postérieure à celle de son achat], mais pour les produits il ne peut saisir que les biens libres que Rouben possède encore.

2) Celui qui réclame pour l'amélioration des champs, comme dans l'exemple cité, si Simon avait amélioré le champ que l'ancien propriétaire lui a enlevé avec les améliorations. Simon ne peut saisir pour ces améliorations que les biens libres que Rouben n'a pas encore vendus.

3) Pour la nourriture de la veuve et des filles orphelines qui ont droit à être nourries des biens de l'héritage de leurs frères, on ne peut saisir que les biens non vendus.

On a encore établi pour l'utilité publique la loi, que celui qui rend les choses qu'il a trouvées, à l'ancien propriétaire qui les a perdues, n'est pas obligé de prêter serment, si le propriétaire prétend qu'il y avait davantage.

GHEMARA.

Fol. 50). — La mischnah dit, qu'on ne peut se faire payer des biens des orphelins que des champs de la classe inférieure; on sait, en outre, qu'un demandeur ne peut pas se faire payer des orphelins sans prêter serment. La ghemara dit donc, qu'il faut adopter l'opinion, d'après laquelle on accorde ces deux avantages aux orphelins majeurs comme aux mineurs.

Question de rab Ahadbouj, fils d'Amé. — Notre mischnah dit qu'on ne peut pas saisir les biens vendus par le défendeur, si celui-ci possède encore des biens libres. A-t-on établi cette loi seulement pour ne pas causer de pertes aux acheteurs, ou bien est-elle applicable aussi aux donataires, de sorte que si le défendeur a fait un don de ses biens à quelqu'un, le demandeur ne peut pas saisir les biens donnés, quand le défendeur possède encore des biens libres.

Réponse. — Mar Keschischa, fils de rab Hisda, dit à rab Asché, qu'on peut conclure du passage suivant qu'on accorde aux donataires le même avantage qu'aux acheteurs. Car on lit dans ce passage : Si un malade dit avant sa mort : donnez 200 zouzes à Rouben, 300 à Simon, et 400 à Lévi, celui qui est nommé dans le testament le premier n'a aucun avantage sur les derniers Si donc le créancier du malade vient après sa mort faire des réclamations, il peut se faire payer de tous les donataires selon leur don ; par exemple, dit Raschi, si la dette est de 100 zouzes, on la divise en neuf parties égales, Rouben donnera deux parties, Simon en donnera trois, et Lévi quatre. Mais si le malade a dit : donnez 200 zouzes à Rouben, *après lui* 300 à Simon, et *après* Simon 400 à Lévi, Rouben a un avantage sur les deux autres, et Simon sur Lévi. Si donc un créancier se présente, il se fait d'abord payer de Lévi ; si la dette dépasse 400 zouzes, il se fera payer le reste de Simon ; s'il n'a pas encore assez, il s'adressera à Rouben. Quand même Rouben et Simon auraient pris pour leurs dons des champs de la classe moyenne que le créancier aurait le droit de saisir, et que Lévi n'ait pris qu'un champ de la classe inférieure, le créancier est obligé de se contenter de celui de Lévi ; il ne peut pas s'adresser à Rouben ou à Simon, car ceux-ci peuvent lui dire : quand nous avons pris nos champs, nous avons laissé un champ libre pour toi. Il en résulte que, si le créancier s'était présenté avant que Lévi n'ait pris son champ, ce serait ce champ qu'il aurait été obligé de prendre ; car il n'aurait pas pu saisir les champs pris par les donataires Rouben et Simon, quand il y avait encore un champ libre. On accorde donc aux donataires le même avantage qu'aux acheteurs.

Réplique. — On ne peut rien conclure de ce passage ; car il

ne s'agit pas ici de donataires; Rouben, Simon et Lévi sont des créanciers. — S'ils sont des créanciers, ils doivent avoir des actes de prêt; alors il faudrait voir quel acte est d'une date antérieure ? — Il s'agit d'un cas, où ils n'ont pas d'actes.

On peut dire aussi que Rouben, Simon et Lévi sont des donataires; mais le créancier n'est pas obligé de se contenter du champ de Lévi qui est de la classe inférieure, il peut prendre celui de Simon qui est de la classe moyenne, à laquelle un créancier a droit. Le passage veut dire seulement que c'est Lévi qui perd, car Simon auquel on enlève son champ, ira prendre celui de Lévi, en invoquant le testament qui ne permet à Lévi de rien prendre *qu'après* Simon.

On peut dire encore que le passage en question parle d'un cas où tous les champs sont de la même classe.

Question. — Notre mischnah dit, que celui qui réclame pour les produits du champ ne peut pas se faire payer des champs vendus par le défendeur. Pourquoi ?

Réponse d'Oula. — Oula répondit au nom de Risch Lakesch, parce que les produits ne sont pas écrits dans l'acte [1]. — Rabbi

---

[1] Par exemple Rouben vend un champ à Simon, et il s'engage dans l'acte de vente de le dédommager, si le champ lui est enlevé; un individu vient ensuite prouver que le champ lui appartient et il l'enlève à Simon avec les produits. Simon réclame de Rouben le dédommagement, il se fait payer pour le champ des biens que Rouben a vendus postérieurement à son achat, pour les produits il ne peut rien prendre des acheteurs de Rouben, mais des biens que celui-ci possède encore; car les produits ne sont pas mentionnés dans l'engagement inscrit dans l'acte de vente de Simon.

Raschi rappelle la formule en usage, qui parle des produits et des améliorations faites par l'acheteur dont le vendeur s'engage à lui rendre la valeur s'ils sont saisis, et il demande, comment Risch Lakesch peut-il dire qu'ils ne sont pas écrits ? Il répond: Un demandeur ne peut faire de saisies chez les acheteurs de son défendeur que dans le cas où sa demande a du retentissement, comme un acte de prêt signé par des témoins, car alors on peut leur dire que c'est leur faute s'ils se sont risqués à faire des achats chez un homme endetté; mais on ne peut pas leur dire qu'ils auraient dû penser à la demande motivée par les produits, qui n'existaient pas encore au moment de l'achat de Simon.

C'est un passage important pour ceux qui étudient le Thalmud, qui verront la manière dont les commentateurs interprètent souvent un passage.

Abba demande à Oula : La mischnah dit aussi, qu'on ne peut pas saisir les biens des acheteurs pour la nourriture de la veuve et des filles orphelines, quoique l'obligation de cette nourriture soit connue depuis le mariage qui a un retentissement comme un acte écrit et signé par des témoins ? — Oula répondit que la clause de la khethoubah faite pendant le mariage, a été écrite tout d'abord pour la saisie des biens *libres*, et non pas pour donner à la veuve et aux filles le droit de s'adresser pour leur nourriture aux acheteurs.

Réponse de rabbi Hanina. — Celui qui réclame pour les produits ne peut pas se faire payer des champs vendus par le défendeur, parce que la valeur ne pouvait pas être fixée d'avance. Car si un créancier, par exemple, peut saisir pour sa dette les biens vendus par le débiteur, c'est parce qu'il peut dire aux acheteurs : Vous avez connu la somme de la dette et vous n'auriez pas dû vous risquer de faire des achats chez mon débiteur, sans vous assurer qu'il lui reste assez de biens pour payer la dette, dont vous avez dû connaître l'existence par l'acte de prêt qui a eu du retentissement. Il faut donc, que la somme d'une réclamation motivée par un acte qui a du retentissement, puisse être fixée d'avance dans le moment où cet acte est écrit; autrement les acheteurs ne peuvent pas savoir, combien leur vendeur doit-il, en outre des champs vendus, posséder encore de biens pour satisfaire à la réclamation qu'on pourrait plus tard faire contre lui, et dont la valeur n'est pas encore connue.

Question. — Rabbi Hanina exige-t-il deux conditions pour qu'un demandeur puisse se faire payer des biens vendus par son défendeur, savoir : que la somme de la réclamation puisse être fixée d'avance [avant que l'acheteur ait acheté le champ du défendeur], et que la réclamation soit motivée par un acte écrit?

Fol. 51). Ou bien, il suffit que la somme puisse être fixée d'avance, et il n'est pas nécessaire que la réclamation soit motivée par un acte écrit [pourvu, disent les Thossephoth, que la réclamation soit motivée par une action qui a du retentissement, par exemple l'engagement pris pas l'époux de nourrir pendant un certain nombre d'années la fille de sa femme, ou la vente d'un champ faite devant témoins sans acte écrit].

Réponse. — On a dit ailleurs : Un individu a laissé en mourant un fils et deux filles [le fils est l'héritier unique, et chaque fille a droit à un dixième des biens pour sa dot] ; la première fille a pris sa dixième partie ; mais avant que la deuxième ait pris la sienne, le fils est mort, et les deux filles deviennent héritières de tous les biens. La deuxième fille veut prendre sa dixième partie avant de faire le partage de tous les biens ; mais la première répond : j'avais droit à la dixième partie, quand je n'étais pas héritière ; à présent que nous sommes héritières, nous n'avons plus droit à la dixième partie. Rabbi Johanan dit que dans ce cas la deuxième fille a perdu son droit à la dixième partie. Mais rabbi Hanina lui dit : La deuxième fille ne peut pas perdre son droit à la dixième partie. Il y a plus. On a même dit : quoique pour la nourriture des filles orphelines [non héritières] on ne puisse pas saisir les biens vendus, on peut les saisir pour la dixième partie à laquelle la fille a droit pour sa dot. Or, la dot est une chose dont on peut fixer d'avance la somme, mais l'obligation de la donner n'est écrite dans aucun acte ; cependant rabbi Hanina dit ici, qu'on peut saisir pour la dot les biens vendus. Il en résulte donc, que d'après rabbi Hanina il suffit que la somme de la réclamation puisse être fixée d'avance, pour qu'on puisse saisir les biens vendus, et il n'est pas nécessaire que la réclamation soit motivée par un acte écrit.

Réplique. — Ce cas est différent. L'obligation de la dot a un grand retentissement [les acheteurs, dit Raschi, devaient la connaître aussitôt que le père est mort] ; c'est donc comme si elle était écrite dans un acte signé par des témoins.

Question de rab Houna fils de Manoah contre Oula. — On lit ailleurs : Rouben épouse une femme et il s'engage à nourrir la fille qu'elle a du premier mari, pendant cinq ans, plus tard il divorce avec elle, et elle épouse Simon qui s'engage également à nourrir la même fille pendant cinq ans ; dans ce cas un [Rouben ou Simon] donnera à la fille la nourriture pendant cinq ans, et l'autre lui donnera en argent la valeur de sa nourriture. Si Rouben et Simon sont morts, en laissant chacun des fils et des filles [les fils sont héritiers, et les filles de Rouben et de Simon ont droit à la nourriture des biens de l'héritage de leurs

frères, en vertu d'une clause de la khethoubah], les filles de Rouben et de Simon ne peuvent prendre leur nourriture que des biens libres, et non des biens vendus [V. notre mischnah, plus haut, p. 374]; mais la fille de la femme peut saisir même les biens vendus, car elle est considérée comme un créancier. Or, la fille de la femme vient avec une réclamation, dont la somme a pu être fixée d'avance [la nourriture de cinq ans, dont on peut connaître la valeur], mais cette réclamation n'est écrite dans aucun acte. Si on admettait l'opinion de Oula, cette fille ne pourrait pas saisir les biens vendus.

Réponse. — On parle ici d'un cas, où Rouben et Simon, en s'engageant à nourrir la fille de la femme, ont confirmé l'engagement par un *kinjan* [or, un *kinjan*, dit Raschi, donne aux témoins le droit de l'écrire dans un acte; c'est donc comme si l'obligation était écrite]. — S'il y avait un *kinjan*, pourquoi les filles de Rouben et de Simon n'ont-elles pas le droit de saisir pour leur nourriture les biens vendus? — On a fait le *kinjan* pour la fille de la femme, et non pas pour celles de Rouben et de Simon. — Est-ce que cela va sans dire qu'on fait un *kinjan* pour l'une et non pas pour les autres? Pourquoi dans le passage en question ne l'a-t-on pas dit expressément? — Le passage suppose un cas, où tous les engagements que Rouben et Simon ont pris le jour de leur mariage ont été confirmés par un *kinjan*; mais ce *kinjan* n'a de valeur que pour la fille de la femme qui était née avant le mariage, mais il n'a aucune valeur pour les filles de Rouben et de Simon qui n'étaient pas encore au monde. — Est-ce que la fille de Simon n'a pas pu être au monde au moment de l'engagement de son père? N'est-il pas possible que Simon a épousé la femme d'abord sans engagement, qu'il a divorcé ensuite avec elle après la naissance de sa fille, qu'il l'a épousée pour la deuxième fois, et qu'il a pris au moment du deuxième *mariage* les engagments de nourrir la fille de sa femme et [selon la clause de la khethoubah] sa fille? — Le *kinjan* par lequel Simon a confirmé son engagement, n'a pas de valeur pour sa fille qui ne tire pas son droit de l'engagement, mais de la loi établie que le tribunal impose à tous; mais il a sa valeur pour la fille de la femme qui tire son droit de l'engagement et non pas de la loi.

Est-ce que la fille de Simon a moins de droits, parce qu'il y a une loi établie pour elle? — Les filles de Rouben et de Simon ne peuvent pas se faire nourrir des biens vendus, car les acheteurs peuvent leur dire : vos pères, engagés par la loi, vous ont peut-être avant la mort donné de l'argent pour votre entretien.

Question contre Oula. — On lit ailleurs : Celui qui réclame pour l'amélioration de son champ, ne peut pas saisir les biens vendus par son défendeur; exemple Rouben vend un champ à Simon et il prend l'engagement de le dédommager si le champ est saisi; plus tard un individu vient prouver que le champ lui appartient, que Rouben n'avait pas le droit de le vendre, et il enlève ce champ avec les améliorations que Simon y a faites. Simon s'adresse alors à Rouben pour se faire payer pour le champ et pour les améliorations. Mais Rouben n'a pas de biens, il vient de vendre son dernier champ à Lévi. Dans ce cas Simon peut se faire payer du champ vendu à Lévi pour son champ qu'on lui a enlevé, mais non pas pour les améliorations. Rabbi Nathan dit que cela s'applique au cas, où Lévi a acheté son champ avant que Simon ait amélioré le sien; car dans ce cas Lévi peut lui dire : en achetant mon champ à Rouben, je savais bien que tu en as acheté un autre avant moi, et je me suis risqué pour la valeur de ton champ [car si on te l'enlevait, tu t'adresserais à moi], mais je n'ai pas pu savoir que tu l'amélioreras, ni apprécier la valeur de cette amélioration qui n'existait pas encore. Mais si Simon a amélioré son champ, avant que Lévi ait acheté le sien, Simon peut se faire payer de Lévi pour ses améliorations.

Il en résulte que, si notre mischnah dit que Simon ne peut pas se faire payer pour les améliorations [et aussi pour les produits du champ] des biens vendus à Lévi, c'est d'après rabbi Nathan parce que la somme de la réclamation n'était pas fixée le jour où Lévi a acheté son champ, comme l'a dit rabbi Hanina, et non pas parce que la réclamatton n'était pas écrite, commo l'a dit Oula.

Réponse. — Rabbi Nathan adopte l'opinion de rabbi Jossé et Oula adopte celle de ses collègues. Car on lit dans une beraïtha : Ceux qui réclament pour les produits du champ ou pour les améliorations, ou la veuve ou les filles orphelines [non héritières]

qui réclament la nourriture, ne peuvent pas se faire payer des biens vendus; c'est une loi établie pour l'utilité publique; car ces réclamations ne sont pas inscrites dans un acte. Rabbi Jossé dit : Quelle utilité publique y a-t-il de ne pas faire payer les réclamations non écrites? Ne vaut-il pas mieux dire qu'il y autilité publique de ne pas faire subir de pertes aux acheteurs pour des réclamations dont la somme ne peut pas être fixée d'avance? [1]

Rabbi Isaac dit : Si un individu dit à un autre: j'ai trouvé une bourse [renfermant de l'argent] que tu as perdue, je te la rends, et si l'autre dit qu'il y avait deux bourses liées ensemble, le premier doit prêter serment qu'il n'y en avait qu'une. Si un individu dit à un autre : j'ai trouvé le bœuf que tu as perdu, je te le rends, et si l'autre dit qu'il y avait deux bœufs liés ensemble, le premier n'est pas obligé de prêter serment. Car les bœufs liés ensemble peuvent se détacher, et leur propriétaire ne peut pas affirmer avec certitude que le défendeur a rencontré les deux bœufs; tandis que les bourses liées ne se détachent pas. Si le propriétaire dit : tu as trouvé deux bœufs, et si l'autre dit: j'ai, en effet, trouvé deux bœufs, mais je t'en ai déjà rendu un, celui-ci doit prêter serment.

Question. — Est-ce que rabbi Isaac n'adopte pas l'opinion de notre mischnah? Notre mischnah dit: On a établi pour l'utilité publique la loi que celui qui rend les choses qu'il a trouvées... n'est pas obligé de prêter serment, si le propriétaire prétend qu'il y en avait davantage.

Réponse. — Rabbi Isaac adopte l'opinion de rabbi Eliézer, fils de Jacob. Car on lit dans une beraïtha : Rabbi Eliézer, fils de Jacob, dit : il peut arriver qu'un homme s'attire par son propre aveu l'obligation de prêter un serment; par exemple : Un individu dit à un autre : je devais une *manah* à ton père, mais je lui en ai payé la moitié; dans ce cas il est obligé de prêter serment qu'il a payé la moitié. Les autres docteurs disent, au contraire, qu'il faut considérer cet homme comme quelqu'un qui aurait trouvé une chose perdue, qui la rendrait au propriétaire, et qu'il faut croire sur parole.

---

[1] J'ai adopté l'interprétation des Thossephoth.

Question. — Est-ce que rabbi Eliézer n'admet pas que celui qui rend une chose perdue qu'il a trouvée, n'est pas obligé de prêter serment qu'il n'a pas trouvé davantage ?

Ici suit une réponse et une discussion qu'on trouve mot par mot dans le traité *Khethouboth*, fol. 18 [v. plus haut traité *Khethouboth*, p. 112].

MISCHNAH.

Fol. 52). Si le père des orphelins a nommé pour eux un *épitropos* [1], celui-ci est obligé de prêter serment sur sa gestion, si les orphelins devenus majeurs l'exigent; mais si c'est le tribunal qui l'a nommé *épitropos*, il n'est pas obligé de prêter serment. Abba Saül dit le contraire; si le père l'a nommé, il n'est pas obligé de prêter serment, mais s'il est nommé par le tribunal, il prêtera serment.

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Un *épitropos* peut vendre les bestiaux des orphelins, leurs esclaves, leur maisons, leurs champs et leurs vignes, s'il doit les nourrir avec l'argent qu'il obtient par la vente; mais il ne doit pas faire ces ventes, pour mettre l'argent dans le coffre. Il peut vendre les fruits des orphelins ou leurs produits de champ, leur vin, leur huile et leur farine, s'il doit les nourrir avec l'argent qu'il obtient par la vente, mais il ne doit pas faire ces ventes pour mettre l'argent dans leur coffre.

Si un individu achète des orphelins un meuble, par exemple les produits du champ, s'il a fait la *meschikhah* [acte qui rend la vente irrévocable] mais s'il n'a pas encore payé la marchandise, et si la marchandise devient plus chère, on peut annuler la vente au profit des orphelins; car rab Hanilaï, fils d'Ydé, a dit au nom de Samuel : les biens des orphelins sont comme les biens sacrés que personne ne peut acquérir qu'en les achetant avec de l'argent; si au contraire, la marchandise a baissé de prix, l'acheteur

[1] La texte a ici la forme correcte *épitropos*, comme en grec. Ailleurs on trouve une forme corrompue *opotropos*.

qui a fait la *meschikhah* ne peut pas annuler la vente. Si un individu a vendu un meuble aux orphelins pour lesquels *l'epitropos* a fait la *meschikhah* sans avoir payé la marchandise, et si cette marchandise est devenue plus chère, le vendeur ne peut pas annuler la vente ; si, au contraire, la marchandise a baissé de prix, on pensa qu'on pourrait annuler la vente au profit des orphelins, en comparant leurs biens à ceux du trésor sacré. Mais rab Schescha, fils de rab Ydé, dit que cela pourrait avoir des inconvénients pour les orphelins, car personne ne voudrait rien leur vendre, sans recevoir d'eux l'argent d'avance. Si un individu a vendu un meuble aux orphelins, qui l'ont payé sans avoir fait la *meschikah*, et si la marchandise a baissé de prix, on peut annuler la vente, puisqu'il n'y avait pas de *meschikhah*. Si, au contraire, la marchandise est devenue plus chère, on pensa qu'on pouvait valider la vente malgré le vendeur qui veut l'annuler, en comparant les biens des orphelins à ceux du trésor sacré, dont la vente devient irrévocable par le paiement sans *meschikhah*. Mais rab Schescha, fils de rab Ydé, dit, que cela pourrait avoir des inconvénients pour les orphelins ; car le vendeur leur dirait que leur marchandise s'est perdue par un accident, comme par un incendie. C'est-à-dire le vendeur qui a été payé pour les marchandises qui sont encore chez lui, ne prendra aucun souci d'elles et il les laissera se perdre ; tandis qu'il aura bien soin de ces marchandises, s'il peut encore espérer qu'elles deviendront plus chères et qu'il pourra alors annuler la vente. Si un individu a acheté un meuble aux orphelins, s'il a payé la marchandise, sans avoir fait la *meschikhah*, et si la marchandise est devenue plus chère, on peut annuler la vente au profit des orphelins ; si, au contraire, la marchandise a baissé de prix, on pensa qu'on pouvait valider la vente malgré l'acheteur qui veut l'annuler, en comparant les biens des orphelins à ceux du trésor sacré. Mais rab Schescha, fils de rab Ydé, dit, que cela pourrait avoir des inconvéniens pour les orphelins, car il pourra arriver qu'ils auraient besoin d'argent et personne ne voudra leur en donner d'avance sans recevoir la marchandise.

Rab Asché dit : Moi et rab Khahana, nous avons signé comme témoins à un acte de vente de la mère de l'orphelin Zéera, dont

on a vendu le champ sans *akheraztha*, publication, pour payer la taxe. Car les docteurs de Nehardea ont dit, qu'on peut vendre sans publication pour payer la taxe, pour acheter la nourriture des orphelins ou pour subvenir aux frais de l'enterrement du défunt.

La ghemara adopte l'opinion, qu'un *épitropos* qui gâte les biens des orphelins, doit être renvoyé.

Notre mischnah dit, qu'un *épitropos* nommé par le père n'est pas dispensé du serment; car s'il a entrepris cette charge, c'est que le père lui avait rendu des services, et il n'y a pas à craindre qu'il déclinerait la charge, s'il n'était pas dispensé du serment. S'il est nommé par le tribunal, on le dispense du serment, autrement il n'accepterait pas la charge. Abba Saül dit, au contraire, que celui qui est nommé par le tribunal n'est pas dispensé du serment, car c'est un honneur pour lui que le tribunal a confiance en lui, et il ne déclinera pas la charge à cause du serment; tandis que s'il est nommé par le père, il déclinerait la charge s'il n'était pas dispensé du serment.

Rab Hanan, fils d'Amé, dit au nom de Samuel, qu'il faut adopter l'opinion d'Abba Saül.

On lit dans une beraïtha : Rabbi Eliézer, fils de Jacob, dit : Soit que *l'épitropos* ait été nommé par le père, soit qu'il l'ait été par le tribunal, il n'est pas dispensé du serment; et il faut adopter son opinion.

Rab Thahalipha lit une beraïtha devant rabbi Abouhou, où il est dit : Si *l'épitropos* a été nommé par le père, il n'est pas dispensé du serment, car il est considéré comme un gardien pour salaire [le père lui a rendu probablement un service].

MISCHNAH.

Si un individu a rendu impur la *theroumah* d'un cohen [il est défendu de manger la *theroumah* impure], ou s'il a fait des libations avec le vin d'un autre [ce qui fait qu'on ne peut plus boire ce vin], ou s'il a mêlé dans les produits de champ un peu de *theroumah* [ce qui fait que personne ne peut plus les manger, excepté un cohen];

s'il a fait cela involontairement, il est acquitté ; s'il l'a fait volontairement, il doit payer le dommage.

GHEMARA.

Fol. 53). Hizkijah dit : D'après la loi mosaïque il doit être condamné même s'il l'a fait involontairement, comme pour tous les dommages qu'un homme cause à un autre ; car un dommage *enou nikhar*, sans altération matérielle, peut être considéré comme un dommage véritable ; mais la loi rabbinique l'acquitte s'il l'a fait involontairement, pour qu'il dise à l'autre ce qu'il a fait et l'empêche de commettre un péché. Rabbi Johanan dit, au contraire, que d'après la loi mosaïque il doit être acquitté même s'il l'a fait volontairement, car un dommage *enou nikhar*, sans altération matérielle, n'est pas considéré comme le véritable dommage dont parle la Bible ; mais la loi rabbinique le condamne s'il l'a fait volontairement, pour empêcher que d'autres ne fassent ces choses pour faire du mal [1].

MISCHNAH.

Fol. 55). Du temps de la guerre [avec les Romains] il n'y avait pas de loi en Judée pour les *sikarikon*, assassins païens, qui enlevaient les champs aux Juifs. Quand la guerre a cessé, on a établi les lois suivantes pour les champs que ces assassins enlevaient aux Juifs : Si un individu a acheté le champ d'abord de l'assassin, et puis du propriétaire, la vente est nulle ; s'il l'a acheté du propriétaire avant de l'acheter de l'assassin, la vente est valable. Il en est de même d'un champ d'une femme mariée ; si un individu l'achète d'abord du mari et puis de la femme, la vente est nulle [car la femme peut dire qu'elle l'a vendu pour faire plaisir à son mari qui l'a

---

[1] Les Thossephoth font la remarque que le même passage est parfois cité autrement dans un endroit que dans un autre [V. fol. 53, recto, article *bari-schonah*, et traité *Minahoth*, fol. 58, verso, Thossephoth, article *ve-ykha deamré*].

vendu d'abord]; s'il l'a acheté de la femme avant de l'acheter du mari, la vente est valable.

C'est la première mischnah [1]; mais le *beth din* postérieur dit: Si un individu achète un champ du *sikarikon*, la vente est valable; mais l'acheteur donne au propriétaire le quart de la valeur [on supposait, dit Raschi, que le *sikarikon* a vendu le champ d'un quart moins cher]. Cela s'applique au cas où le propriétaire n'est pas à même de racheter son champ; mais s'il est à même de le faire, il a la priorité, et personne ne peut l'acheter. Rabbi a provoqué une séance d'un *beth din*, où l'on a décidé, après avoir compté les votes, que si le champ est resté en possession du sikarikon pendant douze mois, le premier venu peut l'acheter, mais il donne au propriétaire le quart de sa valeur.

GHEMARA.

Rab Joudah explique la mischnah que du temps des massacres par suite de la guerre [avec les Romains] les ventes et les dons des Juifs extorqués par les assassins étaient considérés comme valables; car le propriétaire en danger de mort, a consenti à faire la vente irrévocable sans aucune arrière-pensée de faire des réclamations plus tard. Ce n'est qu'après la cessation des massacres qu'on a fait la loi pour les *sikarikon*, d'après laquelle la vente n'est pas toujours considérée comme valable; car alors le propriétaire ne vendait son champ qu'avec l'arrière-pensée de le réclamer plus tard [2].

---

[1] Il résulte de ce passage, comme de beaucoup d'autres passages, qu'on a rédigé des mischnajoth longtemps avant Rabbi.

[2] On raconte ici [fol. 57, recto] qu'un homme, pour divorcer avec sa femme sans lui donner la khethoubah, l'accusa en alléguant qu'il avait trouvé du sperme dans son lit; mais le juge Baba, fils de Bouta, l'a examiné, et il a trouvé que c'était du blanc d'œuf que le mari y a mis pour calomnier sa femme; car, dit-il, le blanc d'œuf se coagule par la chaleur du feu et le sperme ne se coagule pas [entièrement].

Fol. 58.) Notre mischnah dit : Si un individu a acheté un champ d'abord du *sikarikon* et puis du propriétaire, la vente est nulle. Rab dit que la mischnah parle d'un cas où le propriétaire ne l'a vendu que verbalement; mais s'il a donné à l'acheteur un acte de vente, la vente est valable. Samuel dit que l'acte de vente seul ne suffit pas, il faut que le propriétaire se soit engagé dans l'acte à rembourser l'acheteur, si le champ est saisi, en d'autres termes que ce soit un acte avec *ahariyoth*.

On a une beraïtha qui est d'accord avec Samuel. Car on lit dans la beraïtha : Rabbi Simon, fils d'Elazar, dit [à propos du champ d'une femme mariée] : Si un individu l'achète d'abord de la femme et puis du mari, la vente est valable; s'il l'achète d'abord du mari et puis de la femme, la vente est nulle, à moins que la femme ne lui ait donné un acte avec *ahariyoth*. [Or, notre mischnah compare le mari qui vend le champ de sa femme au sikarikon qui vend l'immeuble du propriétaire.]

Est-il certain que cette beraïtha est en désaccord avec Rab ? Rab peut interpréter la beraïtha de façon à ce qu'elle soit d'accord avec lui.

On lit dans une beraïtha : Si un individu a acheté un champ d'un sikarikon, s'il en a mangé les produits pendant trois ans [le temps de la prescription légale], et s'il l'a vendu à un autre, le propriétaire ne peut pas le reprendre du deuxième acheteur.

Question. — S'il s'agit d'un cas où le défendeur affirme que le propriétaire l'a vendu lui-même au premier acheteur, la beraïtha n'a pas besoin de supposer un cas où il y avait deux acheteurs, le propriétaire ne peut pas le reprendre même du premier acheteur après les trois années de la *hazakah*, la prescription. Si le défendeur n'affirme pas que le propriétaire l'a vendu lui-même, pourquoi celui-ci ne peut-il pas reprendre sa propriété ?

Réponse. — Rab Schescheth répondit que la beraïtha parle d'un cas où le défendeur ne peut pas affirmer avec certitude que le propriétaire a vendu le champ. Mais dans un cas pareil les juges disent pour l'acheteur ce que son vendeur aurait pu dire, comme ils disent aussi pour un homme qui hérite un objet d'un autre individu ce que cet individu aurait pu dire; les juges disent donc pour le deuxième acheteur, que le premier a dû l'acheter

du propriétaire lui-même, puisqu'il a gardé le champ pendant trois ans, sans que celui-ci y ait mis d'opposition. Mais s'il s'agit du premier acheteur, le propriétaire peut reprendre son champ, même après les trois ans de la prescription, à moins que celui-ci n'affirme avec certitude qu'il l'a acheté du propriétaire.

On lit dans une beraïtha : Si un païen enlève à un Juif son champ pour une dette ou par force sans aucun prétexte, ce cas n'est pas considéré comme celui d'un sikarikon; c'est-à-dire qu'on ne doit pas acheter ce champ du païen. Quant au *sikarikon*, on peut acheter de lui le champ qu'il a enlevé à un Juif, s'il l'a gardé pendant douze mois [1].

---

[1] Raschi dit que le sikarikon qui menace de mort peut être au bout de douze mois considéré comme le propriétaire légitime [pourquoi douze mois?]; mais le brigand qui ne menace pas de mort, ne devient pas propriétaire. La ghemara dit aussi [plus haut, fol. 55, verso]; si le païen menace de mort, le Juif menacé consent à lui vendre son champ et la vente est valable. A un autre endroit on trouve le passage *thelouha vesabin*, si l'acheteur menace de mort, la vente est valable. Il est difficile d'admettre une pareille distinction entre le brigand qui menace de mort et celui qui n'en veut qu'à la fortune. S'il fallait admettre une différence entre ces deux brigands, je dirais que c'est plutôt la vente extorquée par la menace de mort qui est nulle. Le passage qui dit qu'une vente extorquée par la menace de mort est valable est, du reste, en contradiction flagrante avec la mischnah et la beraïtha, qui disent que, si un *sikarikon* enlève un champ à un Juif, personne ne peut acheter le champ de lui, à moins que celui-ci ne l'ait gardé en sa possession douze mois.

Je crois donc que d'après la mischnah et la beraïtha aucune vente forcée n'est valable. Seulement les malheurs du temps ont forcé les Juifs de faire une exception pour les *sikarikon*, qui étaient des soldats au service des Romains, ou peut-être aussi des païens qui pouvaient jouir du privilège des fonctionnaires ou des soldats romains; d'abord les docteurs s'étaient résignés à considérer les achats des sikarikons valables comme des achats ordinaires; puis à l'époque de Rabbi [qui était l'ami de l'empereur romain] les Juifs étant moins persécutés, les docteurs n'ont plus voulu valider les achats des sikarikons, à moins que ceux-ci n'aient possédé le champ douze mois.

En un mot, d'après la mischnah et la beraïtha, les lois concernant les sikarikons étaient des lois temporaires et locales, s'appliquant seulement aux sikarikons. Tous les autres brigands ne pouvaient légalement rien acquérir par les menaces. Qu'ils menacent de mort ou d'autre chose, leur achat est nul. C'est pourquoi la beraïtha dit: Si un païen enlève par violence un champ, on

Rab Joseph dit : nous savons qu'on n'admet pas le prétexte de violence à Babylone ; c'est-à-dire, si un Juif achète un champ d'un païen, et si ce champ avait d'abord appartenu à un autre Juif, celui-ci ne peut pas prétendre que le païen lui a extorqué la vente du champ par violence ; car il y a des tribunaux à Babylone, et il a pu se plaindre contre le païen qui aurait voulu lui faire du tort [1].

Des cultivateurs [juifs] se sont sauvés parce qu'ils ne pouvaient pas payer l'impôt de leurs champs au gouvernement, lequel avait, selon les lois du pays, enlevé les champs à leurs propriétaires pour les donner à celui qui payera l'impôt. Un certain Ghidal, fils de Reylaï, a donc pris ces champs du gouvernement, en payant d'avance l'impôt pour trois ans. Après qu'il a gardé les champs une année, les anciens propriétaires sont revenus et ils ont dit à Ghidal : Tu as payé l'impôt l'année passée et tu as mangé les produits pendant une année; maintenant nous voulons payer l'impôt et nous mangerons les produits. Mais Ghidal leur dit : Rendez-moi l'impôt pour deux ans. On s'est présenté devant rab Papa, qui voulut donner à Ghidal une *tirpha*, un acte de saisie, pour qu'il se fît payer l'impôt de deux ans des biens des anciens propriétaires. Mais rab Houna, fils de rab Josuē, dit à rab Papa : Tu considères donc le gouvernement comme un *sikarikon ?* [Si un sikarikon avait enlevé les champs pour se les approprier, et si Ghidal les avait achetés du sikarikon, il aurait pu, d'après la mischnah, garder les champs, ou dire aux propriétaires qu'il les rendra, s'ils lui rendent l'argent qu'il a donné au sikarikon ; puisqu'il a gardé les champs pendant une année, c'est comme si son vendeur, le *sikarikon*, les avait en possession pendant ces douze mois. Mais le gouvernement n'a pas voulu s'approprier les champs comme un sikarikon ; il enlève chaque année les champs à ceux qui ne payent pas l'impôt, et les donne à ceux qui le payent. Si Ghidal avait donné l'impôt d'une année seulement,

---

n'applique pas à lui la loi concernant le sikarikon, et son achat est nul, qu'il ait menacé de mort ou non.

[1] Ce passage prouve qu'à l'époque de la ghemara les Juifs étaient moins persécutés à Babylone qu'ailleurs ; ainsi les academies juives étaient nombreuses alors à Babylone.

il aurait pu obtenir les champs pour cette année. Qui l'a forcé de donner d'avance l'impôt de trois ans?] Rab Houna, fils de rab Josuë, dit donc que Ghidal doit perdre son argent [1].

MISCHNAH.

Fol. 59). Un sourd-muet peut faire des transactions par signes, quand il s'agit des *metaltelin ;* comme les mineurs qui peuvent aussi acheter et vendre, quand il s'agit des *metaltelin* [2].

GHEMARA.

Question. — Quel âge les mineurs doivent-ils avoir pour pouvoir acheter et vendre les objets dont parle la mischnah ?

Réponse. — Rab Joudah montra à son fils rab Isaac, l'âge de six ou sept ans ; rab Khahana dit, sept ou huit ans; une beraïtha dit, neuf à dix ans. La ghemara dit qu'il n'y a pas ici de divergence d'opinions entre les divers docteurs; tout dépend de l'intelligence de l'enfant.

Question. — Pourquoi a-t-on validé les transactions de ces mineurs ?

Réponse. — Rabbi Abba, fils de Jacob, dit au nom de rabbi Johanan : On l'a fait, pour que ces enfants puissent acheter les choses nécessaires à la vie, et vendre de petits objets pour avoir un peu d'argent pour vivre

Question. — Si les mineurs ont été trompés dans leurs transactions, quand peuvent-ils réclamer?

Réponse. — Rabbi Jonah dit au nom de rabbi Zêra : Quand on les a trompés d'un sixième de la valeur de l'objet vendu, comme dans les ventes des individus majeurs.

Question d'Abayé. — Ces mineurs peuvent-ils faire des dons?

Réponse. — Rab Yêmar dit qu'ils ne peuvent pas faire de

---

[1] Je renvoie le lecteur à ce que j'ai dit dans ma traduction de *Baba bathra* [p. 174-178].

[2] Le mot *metaltelin* ne veut pas dire ici les meubles ou un objet quelconque ou une marchandise de quelque *importance,* mais de petits objets de ménage ou de la nourriture ou d'habillements de *peu* d'importance [V. traité *Baba bathra,* fol. 150, recto, et mon quatrième tome, p. 334].

dons; Mar, fils de rab Asché, dit qu'ils peuvent en faire. Rab Mordekhaï dit qu'il avait adressé cette question à rab Asché, qui a répondu qu'ils peuvent faire des dons, soit qu'il s'agisse d'une donation entre vifs, soit qu'il s'agisse d'un testament; que le don soit de quelque importance [1], ou non.

MISCHNAH.

Voici les lois rabbiniques établies pour le bien public... Le puits qui est plus près de la source doit se remplir avant celui qui en est plus éloigné [chaque cultivateur, dit Raschi, avait un puits dans son champ pour l'arroser; ces puits étaient remplis par des canaux qui apportaient l'eau d'un fleuve; chaque puits se remplissait quand son canal était ouvert et que les autres étaient fermés. Celui dont le puits est plus près de l'origine des canaux, a donc le droit d'ouvrir le premier son canal, en fermant les autres, pour remplir son puits; puis vient le tour des autres cultivateurs pour remplir les leurs].

Si un quadrupède, un oiseau ou un poisson est entré dans le piège d'un individu, aucun autre ne peut le prendre. Rabbi Jossé dit que celui qui le prend, est un brigand. Si un sourd-muet, un aliéné ou un mineur trouve un objet, personne ne peut le lui enlever. Rabbi Jossé dit qu'enlever à ces individus cet objet est un véritable brigandage. Si un pauvre monte sur un olivier pour faire tomber quelques olives [les pauvres avaient certains droits de prendre dans les champs des riches ce qui est resté après la moisson], ceux qui se

---

[1] Il y a dans le texte *meroubah* et *mouèteth*; je crois que *meroubah* veut dire ici *relativement* important, par opposition à *mouèteth*, peu de chose. Car il est tout à fait contraire au bon sens et aux autres passages thalmudiques de déclarer valable un don important d'un mineur.



trouvent en bas ne peuvent pas les ramasser. Rabbi Jossé dit que cela serait un véritable brigandage.

La loi mosaïque ordonne aux cultivateurs de laisser les Juifs pauvres prendre le *leket*, les épis qui tombent du moissonneur, la *schikhehah*, ce que le moissoneur a laissé par oubli, et la *peah*, un petit coin du champ dont les produits sont laissés aux pauvres. Si les païens pauvres viennent prendre le *leket*, la *schikhehah* et la *peah*, la loi rabbinique ordonne aux cultivateurs juifs de les laisser prendre [1].

GHEMARA.

Fol 60.) — On parle ici de la défense d'écrire des livres *d'agada* et de *halakhoth* [V. ma préface du deuxième tome].

Fol. 61). — On lit dans une beraïtha : On donne l'entretien [2] aux pauvres païens comme aux pauvres juifs. On fait des visites aux malades païens comme aux malades juifs. On enterre les morts païens comme les morts juifs, car le bien public l'exige [3].

MISCHNAH.

On peut aider les païens dans les travaux des champs dans l'année de la schmitah ; mais il ne faut pas aider un Juif dans ces travaux, car un Juif ne doit pas les faire dans l'année de la schmitah. Il faut saluer les païens.

---

[1] On trouve ici que Rabbi Johanan dit, au nom de rabbi Banaah, que le Pentateuque a été donné par fragments ; rabbi Simon fils de Lakesch dit, au contraire, qu'on l'a reçu entier [fol. 60, recto].

Quant à *khol dealim gabar* [fol. 60, verso], voir l'explication dans mon quatrième tome [p. 95].

[2] Le texte dit *mepharnessim*, mot qui implique nourriture, habillement, la dot des pauvres filles qui doivent se marier et tous les besoins de la vie [V. fol. 65, verso, Raschi, article *parnessouha*]. Il faut donner tout cela aux pauvres païens.

[3] Le commentaire rabbenou Ascher ajoute : Il faut aller consoler les païens en deuil. Il cite une *thosephtha* [une beraïtha] qui dit : Il faut faire le *hesped*, l'oraison funèbre, des morts païens.

GHEMARA.

Fol. 62). Rab Hisda saluait les passants païens avant qu'ils l'aient salué. Rab Khahana saluait les païens en les appelant monsieur [*mar*]. Rab dit qu'on n'est pas obligé de saluer les païens deux fois [1].

Question. — La mischnah a dit d'aider les païens dans leurs travaux, a-t-elle eu besoin d'ajouter qu'il faut les saluer ?

Réponse. — Rab Yeba répondit : Notre mischnah veut dire qu'il faut les saluer même les jours de leurs fêtes.

Fol. 65). Rabba dit : Un mineur qui sait distinguer les choses utiles des choses inutiles, peut acquérir l'objet qu'on lui donne. On ne peut vendre les biens de son père que quand on est arrivé à l'âge de vingt ans [2].

Fol. 67). On lit dans une beraïtha : Rabbi Meyer est un *hakham*, un sage, et un *sopher*, un scribe. Rabbi Joudah est un *hakham*, un sage, quand il veut. Rabbi Triphon est un tas de noix ; c'est-à-dire comme dans un tas de noix, quand on en touche une, toutes se déplacent, ainsi rabbi Triphon ; si on lui demande une chose, il sait à ce propos parler de tout, et il rattache la question à toutes choses. Rabbi Ismael est une boutique bien fournie ; si on lui demande quelque chose, il ne fait pas attendre, il répond tout de suite. Rabbi Akiba est un trésor fermé : il a appris pêle-mêle tout ce qu'il a entendu de ses maîtres, et puis il l'a classé et divisé en parties distinctes. Rabbi Johanan, fils de Nouri, est une corbeille de *rokhelim*, de marchands voyageurs ; il a tout ce qu'on demande. Rabbi Elazar, fils d'Azaryah, est une corbeille de *bessamim*, de parfums, il a toutes les bonnes choses. Rabbi Elièzer, fils de Jacob, n'a pas dit beaucoup de sentences, mais tout ce qu'il a dit est excellent. Rabbi Jossé *nimouko ymo* a des motifs pour ses sentences. Rabbi Simon a appris beaucoup et peu oublié.

Fol. 71). On lit dans une beraïtha : Un sourd qui parle s'ap-

[1] Le même Rab a dit [fol. 62, recto] qu'il faut saluer un roi deux fois ; il ne voulait donc pas qu'on donnât par *lâcheté* les honneurs *royaux* à de simples païens.

[2] V. traité *Baba bathra* [fol. 155, et mon tome IV, p. 350].



pelle *héresch*, mais il est considéré comme un homme jouissant de sa raison, de même qu'un muet qui entend [tandis que le sourd-muet est considéré comme un homme privé de sa raison].

Fol. 75). Rabbah, fils de Bar Hanah, dit au nom de rabbi Johanan : Partout où rabban Simon, fils de Gamaliel, a dit une sentence dans notre mischnah, on adopte son opinion, excepté dans trois endroits [1].

MISCHNAH.

Fol. 78). Le créancier dit au débiteur : Jette-moi l'argent que tu me dois, celui-ci l'a jeté ; si l'argent est tombé près du créancier, il est acquis au créancier ; s'il est tombé près du débiteur, celui-ci est responsable de sa perte ; s'il est tombé au milieu, on partage la somme entre le créancier et le débiteur [2].

MISCHNAH.

Fol. 85). La formule de la lettre de divorce est « Tu es libre de te réunir avec tout individu [que tu voudras]. Celle de l'acte d'affranchissement est « tu es libre » ou « tu t'appartiens ».

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Si un individu vend son esclave à un païen, l'esclave devient libre [le Juif est obligé de le racheter pour le rendre libre], et le maître juif doit lui donner l'acte d'affranchisement. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : S'il lui

---

[1] On trouve ici [fol. 77, recto] l'expression *mah schekanthah yschah kanah baalah*, ce qu'une femme possède appartient au mari. Cela ne veut pas dire qu'une femme mariée ne peut pas posséder, puisqu'elle possède ses biens *melog*. De même un esclave païen peut posséder, quoiqu'on trouve l'expression *mah schekanah ebed kanah rabo* [V. plus haut p. 40].

[2] La ghemara dit ici [fol. 80, recto] que le royaume persan n'a ni écriture ni langue propre. Plus haut, p. 323, v. *Sotah*, fol. 49, on fait l'éloge de la langue *persane*. Quant à ce qu'on dit ici [fol. 81, verso] d'un acte plié et cousu, voir mon tome IV [p. 368].

a écrit : quand tu seras libéré du païen, je n'aurai aucun droit sur toi, l'esclave n'a pas besoin d'autre acte.

MISCHNAH.

Fol. 90). L'école de Schamaï dit qu'on ne peut divorcer avec sa femme que pour cause d'infidélité. L'école de Hillel dit que le mari n'est pas obligé de donner un motif plausible de divorce, il peut dire qu'elle a gâté son repas; rabbi Akiba exprime la même idée autrement : il peut dire qu'il a trouvé une autre femme plus belle [1].

GHEMARA.

Rabbi Johanan blâme le mari qui divorce avec sa femme.

[1] Il est évident que l'école de Hillel ne veut pas qu'on divorce à cause d'un mauvais repas, et que rabbi Akiba ne recommande pas le divorce à cause de la beauté. Mais l'école de Hillel et rabbi Akiba sont d'accord entre eux, en affirmant que le mari a le droit de divorcer avec sa femme sans être obligé de se justifier par une cause plausible. C'est ainsi que Rabba dit [fol. 90, recto] que d'après l'école de Hillel si le mari a donné à sa femme une lettre de divorce *sans aucun motif*, elle est divorcée, il n'est pas obligé de la reprendre et elle peut se marier avec un autre. Du reste, la femme a le même droit de refuser la vie commune, sans être obligée d'en donner le motif; elle peut se contenter de dire que son mari lui est insupportable [*maïs alaï*], et si après une année entière il n'y a pas de réconciliation, le mari est obligé de lui donner la lettre de divorce [V. plus haut traité *Khethouboth*, p. 188].

Il résulte d'un passage de Raschi [fol. 90, recto, article *mahou*] que d'après l'école de Schamaï, si le mari a donné une lettre de divorce à sa femme, sans aucune cause d'infidélité, il est obligé de la reprendre; d'après l'école de Hillel et rabbi Akiba on ne peut pas l'obliger de la reprendre, quand même il n'aurait eu aucun motif pour divorcer avec elle.



KIDOUSCHIN

MISCHNAH.

Fol. 2). Le mariage est validé par un des trois moyens suivants : par l'argent qu'on donne à la femme pour l'épouser, par l'acte de mariage qu'on lui remet, ou par la cohabitation [1]. Elle devient libre par la lettre de

---

[1] Les païens de l'Asie ne connaissaient que la cohabitation pour valider un mariage. La ghemara dit en plusieurs endroits des païens à propos du passage concernant le roi Abimelekh [Genèse, XX, 3] : *beoulath baal yesch lahen... ein lahen* [v. traité *Synhedrin*, fol. 57, verso, Raschi et Thossephoth article *Lenaarah hameorassah*]. C'est ainsi que la beraïtha donne le nom de *eschet ysch* à une femme païenne [fol. 21, verso]. C'est ainsi que Jacob a voulu épouser Rachel [voy. mon troisième tome, préface]. C'est ainsi que la mère païenne du roi Rahabeam [*I Rois*, XIV, 21, v. xi, 1, 6 et 7] était l'épouse *légitime* de Salomon.

Les païens ne connaissaient que la cohabitation pour valider les mariages, sans laquelle ils considéraient le mariage comme nul. Les Juifs ont reconnu en principe qu'un mariage fait de cette manière est irrévocable; mais ils défendaient de le faire en épousant une femme selon le mode païen. On lit dans le traité *Jebamoth :* « Rab Houna dit: Celui qui veut prendre selon le commandement biblique la femme de son frère mort sans enfants, doit d'abord épouser cette femme [par de l'argent ou par un acte] et puis cohabiter avec elle. Une beraïtha dit: S'il a cohabité avec elle sans mariage préalablement fait par le moyen d'un acte, il est puni de la peine du fouet, quoique la loi biblique ne parle que de la cohabitation [V. notre mischnah]. Rab punissait de la peine du fouet celui qui épousait une femme par la cohabitation. » [*Jebamoth*, fol. 52, recto.] On lit dans une beraïtha : « Comment fait-on un *maamar* [l'acte d'épouser la femme de son frère mort sans enfants] ? On donne à la femme de l'argent, ou on lui remet l'acte de mariage qui renferme les mots *haré ath mekoudescheth li*, tu seras sanctifiée pour moi. » [*Loc. cit.*, fol. 52, recto.]

divorce ou par la mort du mari. Chez la *jebamah* le mariage est validé par la cohabitation, et elle devient libre par le déchaussement [*Deutéronome* XXV, 9] ou par la mort du *jabam*.

Remarque. Le mariage juif de l'époque biblique et talmudique se distinguait de celui de toutes les nations antiques et modernes. Dans l'antiquité il n'y avait que la cohabitation pour valider le mariage. Dans le droit romain, et même dans le droit français qui reconnaît d'autres moyens pour valider le mariage, on a recours à ces moyens le jour même de la noce ; les fiançailles qui se font longtemps avant la noce, n'ont pas d'effets légaux ; une rupture entre fiancés peut donner lieu seulement à des restitutions des présents ou à des dommages-intérêts. Chez les Juifs des époques biblique et talmudique les fiançailles constituaient le véritable mariage, et elles se faisaient, dit la mischnah [v. traité *Khethouboth*, fol. 57, recto] 12 mois avant la noce pour une vierge et 30 jours pour une veuve. Dans ces 12 mois la femme restait chez son père, la cohabitation était défendue avant la noce [v. traité *Khalah*] ; mais elle était tenue à rester fidèle à son mari, elle ne pouvait pas rompre sans recevoir une lettre de divorce, et son infidélité était punie d'une manière plus grave que l'adultère commis après la noce.

Il en résulte donc :

1° Que le mariage juif, se faisant 12 mois avant la noce, quand la cohabitation était encore défendue, ne pouvait se faire que par les 2 autres méthodes de la mischnah, savoir : par l'acte de mariage ou par l'argent que le mari remettait à la femme en l'accompagnant de la formule consacrée ;

2° Que cet usage était éminement propre à relever la dignité de la femme, à faire pénétrer dans l'esprit des jeunes époux la grande importance de l'acte du mariage, auquel ils se préparent pendant 12 mois entiers ;

3° Que l'amour conjugal ne pouvait pas subir d'affaiblissement par une trop grande facilité de conclure le mariage, puisqu'il fallait attendre 12 mois entiers avant de faire la noce, comme plus tard les abstentions répétées pendant toutes les épo-

ques des menstrues empêchaient le refroidissement qui aurait pu se produire comme résultat d'un bonheur constant sans aucune interruption.

Il y avait cependant une exception pour le lévirat, comme le dit la mischnah, que le mariage d'une *jebamah*, la veuve du frère mort sans enfant, était validé par la cohabitation [v. fol. 2, recto]. Cependant rab Houna l'a dit : On devait épouser la *jebamah* aussi d'abord par les moyens employés dans d'autres mariages, qu'on appelait fiançailles; mais ces fiançailles pouvaient se faire le jour même de la noce, de sorte que l'acte des fiançailles perdait de sa valeur ne paraissant être qu'une formalité précédant le grand acte de la noce; c'est pourquoi la mischnah ne parle pas des fiançailles d'une *jebamah*. C'est pour cela aussi que Boaz [Ruth IV] et Tobie épousèrent leurs *jebamoth* le jour même de la noce. Car la *jebamah* appartient déjà à la famille du mari, et elle n'avait pas de père qui la garderait 12 mois.

GHEMARA.

Dans notre mischnah le mariage est appelé par le nom biblique *kanah*, acquérir; dans la mischnah du deuxième perek [fol. 41, recto], le mariage est appelé par le nom rabbinique *kadosch*, sanctifier. — Pourquoi appelle-t-on le mariage par ce nom rabbinique? — Pour indiquer que par ce mariage le mari défend sa femme à tout le monde comme une chose sacrée [1].

Fol. 5). Comment épouse-t-on avec l'argent? L'homme donne à la femme l'argent ou ce qui vaut de l'argent, et il lui dit : *haré ath mekoudescheth li* [tu es sacrée pour moi], ou *haré ath meoureseth li*, ou *haré ath li leynthou*, tu es mon épouse.

Fol. 7). Rabba dit : On applique dans la vente les lois suivantes appliquées au mariage : Si le vendeur, au lieu de recevoir l'argent lui-même, dit à l'acheteur : Donne l'argent à tel individu, la vente est valable quand cet individu reçoit l'argent. Si, au lieu de l'acheteur, un autre donne l'argent au vendeur, la vente

[1] On trouve ici [fol. 2, verso] une discussion grammaticale; *schalosch*, dit la ghemara, se met devant les subbstantifs féminins; *schloschah* se met devant les masculins. Le substantif *derekh* est tantôt féminin, tantôt masculin; *dabar* est masculin.



est valable. Si le vendeur dit à un individu : Donne l'argent à l'acheteur, et s'il me fait l'honneur de le recevoir, je lui vends mon champ, la vente est également valable.

Rabba dit : Si un homme dit à une femme en l'épousant : Tu seras l'épouse de ma moitié, elle devient son épouse ; car il veut dire : Tu seras mon épouse, mais si je veux épouser une deuxième femme, je pourrai le faire ; je ne te donne pas le droit de m'empêcher de prendre une deuxième femme, car je ne t'appartiens que pour la moitié [1].

Fol. 9). Comment épouse-t-on par un acte ? On écrit : Ta fille [si elle n'est pas *bagroth*, arrivée à la majorité complète] *mekoudescheth li*, ou *méouresseth li*, ou *li leynthou*. Si elle est *bagroth*, on écrit : *haré ath mekoudescheth li*, ou *haré ath méouresseth li*, ou *haré ath li leynthou* [2].

Fol. 17). Rabba dit : Un païen hérite de son père d'après la loi mosaïque, excepté l'Hébreu qui s'est vendu comme esclave à son père [plus loin fol. 21, verso, on dit qu'un Juif ne peut pas

---

[1] Il résulte de ce passage que, d'après Rabba, on ne peut épouser une deuxième femme qu'avec la permission de la première. Il n'y a donc aucune divergence d'opinion sous ce rapport entre les docteurs [V. plus haut traité *Jebamoth*, p. 89, note].

[2] On trouve ici [fol. 9, recto] un passage remarquable : Rabbi Zera, fils de Mamal demande pourquoi l'acte de mariage s'écrit par le mari et l'acte de vente par le vendeur. Rabba déduit d'un *derasch* qu'il doit en être ainsi. On réfute cette déduction. Alors le même Rabba dit : C'est la tradition mosaïque [*hilkhata*, Raschi ajoute *le-Moscheh missinaï*] qui veut qu'il en soit ainsi, mais les docteurs l'ont rattaché par un *derasch* à un verset biblique. Il en résulte que le *derasch* que Rabba a d'abord invoqué, n'était pas de son invention, mais qu'il a connu ce *derasch* pour l'avoir entendu des autres.

Une beraïtha dit : Un *denar* a six *maoth*, une *maah* a deux *pondjons*, un *pondjon* a deux *yssars*, un *yssar* a deux *mousmissim*, un *mousmas* a deux *kontronkin*, un *kontronk* a deux *proutoth* ; par conséquent, une *proutah* est le huitième d'un *yssar* italien. Rabban Simon, fils de Gamaliel, dit : Une *maah* a trois *hadrissin*, un *hadris* a deux *hintzin*, un *hintz* a deux *schminin*, un *schamin* a deux *proutoth* ; par conséquent, une *proutah* est le sixième d'un *yssar* italien ; car, dit Raschi, un *denar* a six *maoth* et vingt-quatre *yssar* ; ainsi une *maah* a quatre *yssar* ; comme une *maah* a vingt-quatre *proutoth*, un *yssar* a six *proutoth* [fol. 12, recto].

Rab punit de la peine du fouet celui qui épouse une femme [à la mode païenne] par la cohabitation [*ibidem*] [fol. 12, verso].

non plus recevoir en héritage un hébreu qui s'est vendu comme esclave à son père]. Si le fils est un prosélyte, il hérite de son père païen d'après la loi rabbinique, pour qu'il n'ait pas de motif de redevenir païen, mais non pas d'après la loi mosaïque. Car on lit dans une mischnah : Si un païen est mort en laissant deux fils, dont l'un s'est converti au Judaïsme, et si le père a laissé des idoles et de l'argent, le prosélyte peut dire à son frère : Prends les idoles et je prendrai l'argent. Si le prosélyte a déjà reçu les idoles, il ne peut plus les donner à son frère pour en recevoir l'équivalent en argent. Il en résulte, dit Rabba, que le prosélyte n'a pas, d'après la loi mosaïque, le droit d'hériter de son père païen [car un prosélyte est comme un enfant qui vient de naître]. S'il avait le droit d'hériter, les idoles auraient été sa propriété, et il ne lui aurait pas été permis d'en prendre l'équivalent en argent.

Remarque. — On a vu plus haut, que cette idée que le prosélyte est comme un enfant qui vient de naître, n'a été adoptée que par quelques amoraïm du quatrième et du cinquième siècle; les plus célèbres docteurs, comme rabbi Johanan, l'ont rejetée [V. plus haut traité *Jebamoth*, p. 87], et la mischnah et la beraïtha ne la connaissaient pas du tout; par conséquent un prosélyte doit hériter de son père païen d'après la loi mosaïque et rabbinique. La mischnah citée par Rabba ne prouve pas qu'elle admet son idée; au contraire, elle admet qu'un prosélyte doit hériter, mais elle adopte aussi l'opinion qu'aucun des héritiers n'est considéré comme le propriétaire de sa part de l'héritage, avant d'avoir fait le partage [V. ma traduction de *Baba bathra*, mon IV° tome, p. 267, où il est dit, qu'aucun des frères ne peut vendre sa part avant le partage].

Rabba continue : Si le père est prosélyte et le fils est païen, ou si le père et le fils se sont convertis tous les deux, le fils n'hérite pas du père. Car on lit dans une beraïtha : Si un individu a emprunté de l'argent à un prosélyte qui s'était converti avec ses fils, et si le créancier est mort, le débiteur n'est pas obligé de rendre l'argent au fils du créancier; s'il le fait, il n'a pas fait un acte méritoire. — Est-ce que cette beraïtha est en contradiction avec la mischnah, qui dit que dans un cas pareil le

débiteur fait un acte méritoire en rendant l'argent au fils du créancier? — Non; l'un de ces passages parle d'un cas, où le fils est né avant la conversion du père, et l'autre parle d'un cas où, conçu avant la conversion, il n'est né qu'après cette conversion.

Remarque. — On ne comprend pas la distinction entre ces deux cas, si le père converti après que sa femme fut devenue enceinte de son fils, doit être considéré comme un enfant qui vient de naître; car alors il n'est pas le père de son fils. Ces deux cas se ressemblent tellement entre eux, qu'on ne sait pas dans quel cas on fait un acte méritoire en rendant la dette au fils, et dans quel cas cet acte n'a aucun mérite; puisque Raschi dit qu'on fait un acte méritoire en payant la dette, si le fils est né après la conversion, et les Thossephoth disent que c'est, au contraire, si le fils est né avant la conversion.

Je crois donc que cette beraïtha et cette mischnah n'admettent pas du tout l'opinion de Rabba; elles admettent, au contraire, qu'un païen ou un prosélyte est l'héritier légitime de son père prosélyte. Si donc un Juif emprunte de l'argent à un prosélyte qui s'est converti seul ou avec ses enfants, et si le créancier est mort, le débiteur est obligé de payer la dette aux enfants. D'autant plus que tous les docteurs ont admis la règle *dina demalkhoutha dina*, la loi du pays est obligatoire pour les Juifs qui l'habitent. Or, la loi de tous les pays du monde veut, qu'après la mort du créancier, le débiteur paye la dette aux héritiers, et la loi païenne ne fait pas de différence entre un créancier converti ou non converti. La beraïtha et la mischnah ne pouvaient donc dispenser le débiteur de payer la dette aux fils du créancier que dans l'époque, où l'on pratiquait la loi mosaïque de la prescription de l'année de la schmitah [comme je l'ai expliqué plus haut, traité *Schebiyith*, p. 16 et 17], ou bien dans le cas où la loi païenne l'en dispense également; ce qui ne peut être que dans le cas où les fils sont nés en dehors du mariage, et où la parenté est douteuse [V. ma traduction de *Baba bathra*, fol. 149]. C'est dans ce cas qu'on peut dire, que le débiteur n'a aucun mérite s'il paye à celui qui passe pour le fils naturel du créancier et qui ne l'est pas peut-être, et on peut dire aussi qu'il fait un acte méri-

toire. Il est bon de remarquer qu'un fils naturel juif hérite de son père d'après les docteurs [V. plus haut p. 369 et 370].

Fol. 18). Rab Hiya, fils d'Abin, dit au nom de rabbi Johanan: Un païen hérite de son père d'après la loi mosaïque [1].

Fol. 20). On lit dans une beraïtha: Il est écrit: « S'il est rentré seul, il doit sortir seul » [*Exode* XXI, 3]. Rabbi Eliezer, fils de Jacob, dit: Ce passage veut nous apprendre que, si l'esclave était marié et père de famille, son maître ne peut pas lui donner une esclave pour femme [2].

On lit dans une beraïtha: Si un individu a un esclave, il doit le traiter comme soi-même; il ne doit pas manger un pain délicat et donner à l'esclave un pain grossier; il ne doit pas boire du vin vieux et donner à l'esclave du vin neuf; il ne doit pas coucher sur des édredons et laisser l'esclave coucher sur la paille. On voit donc, qu'en s'achetant un esclave, on s'achète souvent un maître [3].

MISCHNAH.

Fol. 22). On fait l'acquisition d'un esclave païen [par un des trois moyens par lequel on acquiert un champ], savoir: par l'argent, par un acte écrit ou par la *hazakah*, la prise en possession. L'esclave peut acquérir la liberté par l'argent ou par un acte d'affranchissement: il peut l'acquérir par l'argent, quand même ce serait par les mains d'autres personnes qui donnent l'argent au maître;

---

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit qu'on peut conclure de la discussion de la ghemara, qu'un Juif converti au paganisme hérite de son père.

[2] C'est une loi contre la polygamie.

[3] On trouve ici [fol. 21, verso] une beraïtha qui parle d'une femme païenne mariée, en l'appelant *escheth yisch*, d'où il résulte que la beraïtha reconnaissait la légalité des mariages des païens. Les Thossephoth citent le passage du traité Synhedrin; j'ai expliqué [dans mon Ve tome] ce passage autrement. Du reste, les Thossephoth citent eux-mêmes l'expression biblique *béyschtho* [Genèse II, 24] appliqué aux païens.

La Bible a permis de prendre pour femme une païenne prisonnière [*Deutéronome* XXI]. Une beraïtha dit qu'il est défendu d'en prendre deux [fol. 22, recto]. Les docteurs empêchaient autant que possible la polygamie.



il peut aussi l'acquérir par un acte d'affranchissement que le maître remet dans sa main; c'est l'opinion de rabbi Mayer. Les autres docteurs disent : il peut acquérir la liberté par l'argent qu'il donne de ses propres mains au maître, ou par un acte que d'autres personnes reçoivent pour lui. S'il se rachète par l'argent, il faut que ce soit l'argent des autres personnes [car d'ordinaire l'esclave n'a pas d'argent, puisqu'il travaille pour son maître].

Remarque. — Je crois avoir démontré ailleurs [V. plus haut, p. 40] que les docteurs du Thalmud admettaient qu'un esclave peut posséder, et je crois que rabbi Meyer et ses collègues sont d'accord entre eux, qu'un esclave peut posséder, seulement d'ordinaire il n'a rien, puisqu'il travaille pour son maître, et les cadeaux se font rarement. La mischnah dit donc que, si le maître consent à affranchir l'esclave et s'il veut que l'affranchissement soit irrévocable, il y a deux moyens :

1) L'acte d'affranchissement : D'après rabbi Meyer, l'esclave doit recevoir l'acte dans sa propre main; car si d'autres personnes le reçoivent pour lui, il n'est pas affranchi [V. plus haut traité *Ghitin*, p. 337, l'opinion de rabbi Meyer]. D'après ses collègues l'esclave est affranchi, non-seulement quand il reçoit l'acte lui-même, mais aussi quand d'autres personnes le reçoivent pour lui [V. *ibidem*, l'opinion des collègues de rabbi Meyer].

2) *L'argent :* D'après rabbi Meyer, comme d'après ses collègues, l'esclave est affranchi, quand le maître reçoit l'argent des mains de l'esclave ou des mains d'autres personnes; car les autres personnes peuvent acheter l'esclave pour eux, en donnant l'argent au maître, ils peuvent donc aussi bien le rendre libre en donnant sa valeur au maître. Les collègues de rabbi Meyer disent cependant : *L'argent des mains de l'esclave*, car d'ordinaire quand un étranger donne de l'argent au maître, il le fait pour acheter l'esclave, et non pas pour le rendre libre; quand on est assez généreux pour sacrifier son argent à la liberté d'un esclave, on aime à donner son argent à l'esclave lui-même [puisque c'est

lui qui doit en profiter], pour qu'il fixe lui-même le prix de son rachat, la somme à donner, et qu'il garde le surplus pour lui. Si l'étranger aime l'esclave pour lui sacrifier par exemple 100 denars, il préférera les donner à l'esclave dans l'espoir que celui-ci obtiendra son rachat pour 80 denars et qu'il en gagnera 20.

On peut ici dire ce que la ghemara dit souvent : *etzah tobah ko-maschma lan*, les *hakhamim* donnent un bon conseil à l'étranger qui veut sacrifier 100 denars pour l'esclave, qu'il les donne à l'esclave pour laisser celui-ci débattre lui-même le prix de son rachat.

La mischnah ajoute à la fin que rabbi Meyer et ses collègues sont d'accord entre eux que, si le maître consent à affranchir son esclave par l'argent, soit qu'il prenne cet argent de la main d'autres personnes, soit qu'il le prenne des mains de l'esclave, comme l'esclave lui-même en possède rarement, il faut toujours que cet argent vienne de la bourse des personnes étrangères, et non pas de la bourse du maître qui le donnerait à son esclave, pour que celui-ci accomplisse les formalités de l'affranchissement par l'argent [1].

GHEMARA.

Une beraïtha dit, qu'on acquiert aussi un esclave par l'échange. Samuel dit, qu'on l'acquiert aussi par la *meschikhah*.

Fol. 24). L'Écriture dit que, si le maître fait perdre à son esclave une dent ou un œil, il est obligé de lui donner sa liberté. La beraïtha dit qu'il en est de même, si le maître lui fait perdre un organe quelconque qui se trouve dans une partie visible et qui ne repousse plus. Une autre beraïtha dit que, si le maître lui fait à la main une plaie qui peut guérir, il n'est pas obligé de l'affranchir. Il en résulte que d'après la loi rabbinique, si le maître fait à son esclave païen à la main [ou ailleurs] une plaie incurable, il est obligé de lui donner la liberté [2].

---

[1] La ghemara comprend autrement la mischnah. Mais d'après la ghemara, on ne sait pas pourquoi la mischnah dit d'abord *al jedé* et puis *mischel*. D'après mon interprétation, *al jedé* veut dire *par les mains* ou des *mains*, et *mischel* veut dire *de la propriété* ou de la *bourse*.

[2] La beraïtha fait ici [fol. 24, verso] une différence entre une loi mosaïque attachée à un *derasch* et la parole explicite de la Bible.



MISCHNAH.

Fol. 25). On fait l'acquisition du gros bétail par la *messirah*, et du petit bétail par la *hagbahah*, le soulèvement; c'est l'opinion de rabbi Meyer et de rabbi Elièzer. Les autres docteurs disent, qu'on fait l'acquisition du petit bétail par la *meschikhah*.

GHEMARA.

Rab dit, qu'on fait l'acquisition du gros bétail par la *meschikhah*. Samuel, ayant rencontré les disciples de Rab, leur demanda : Comment Rab a-t-il pu dire qu'on fait l'acquisition du gros bétail par la *meschikhah?* La mischnah dit qu'on la fait par la *messirah*, et Rab lui-même disait la même chose. Est-ce qu'il a changé d'avis?

Réponse. — Rab adopte l'opinion des docteurs mentionnée dans une beraïtha. Car on lit dans une beraïtha : Les docteurs disent : Le gros bétail et le petit bétail s'acquièrent par la *meschikhah* [1]; rabbi Simon dit que tous les deux s'acquièrent par la *hagbahah*, le soulèvement.

Question de rab Joseph. — Comment fera-t-on d'après rabbi Simon l'acquisition d'un éléphant?

Réponse. — Abayé répondit qu'on pourra valider son acquisition par l'échange [l'acheteur de l'éléphant donnera au vendeur un objet quelconque en échange, et quand le vendeur aura acquis cet objet par la *meschikhah*, l'éléphant sera acquis à l'acheteur]. Ou bien l'acheteur de l'éléphant louera la place qu'il occupe ; la place appartenant à l'acheteur, c'est comme si l'on avait introduit l'animal dans son domaine, et il lui sera acquis. Rabbi Zera dit : On mettra sous les pieds de l'éléphant les objets de l'acheteur.

— Peut-on en conclure que, si la marchandise est mise dans le sac de l'acheteur qui se trouve dans le domaine du vendeur, la

[1] Le commentaire rabbenou Ascher dit, qu'on adopte l'opinion de ces docteurs, que le gros bétail et le petit bétail s'acquièrent tous les deux par la *meschikhah*.

vente devient valable? — Non; on ne peut pas en tirer cette conclusion, car rabbi Zera parle peut-être d'un cas, ou l'éléphant se trouve dans une *simta* ou une impasse [V. ma traduction de *Baba bathra*, p. 207].

MISCHNAH.

Fol. 26). On fait l'acquisition des immeubles par un des trois moyens suivants : l'argent, l'acte de vente, ou la *hazakah*, la prise de possession. Il n'y a qu'un moyen d'acquérir les meubles, c'est la *meschikhah*. Si l'on achète en même temps un meuble et un immeuble, on peut faire l'acquisition du premier avec le dernier, en employant pour ce dernier un des trois moyens sus-mentionnés. D'autre part, quoiqu'on ne défère pas de serment pour un procès concernant un immeuble, si un plaideur est obligé de prêter serment pour un meuble, on peut l'obliger d'en prêter en même temps pour l'immeuble.

GHEMARA.

Rab dit : La mischnah qui dit, qu'on peut valider l'acquisition d'un immeuble par l'argent, parle d'un endroit où l'on n'a pas l'habitude d'écrire d'actes de vente; mais dans un pays, où l'on est dans l'usage de l'écrire, la vente ne devient valable que par l'acte; cependant si les parties sont convenues entre elles qu'on validera la vente par l'argent, la vente est valable par l'argent.

Samuel dit : La mischnah qui dit, qu'on peut valider l'acquisition d'un immeuble par l'acte, parle d'un acte de donation; mais s'il s'agit d'une vente, l'immeuble n'est pas acquis à l'acheteur, s'il n'a pas donné l'argent.

Question de rab Hamnouna contre Samuel. — On lit ailleurs : Si un individu écrit dans un acte : Mon champ t'est vendu, ou mon champ t'est donné, la vente ou le don est valable. Il en résulte, que l'acte de vente seul suffit pour l'acquisition.

Réponse. — Rab Hamnouna répondit lui-même : Il s'agit de la vente d'un champ qui est très mauvais, dans ce cas on

suppose que le vendeur consent à valider la vente avant de recevoir l'argent. Rab Asché répondit, qu'il s'agit d'une donation, seulement on a écrit dans l'acte l'expression *vendu*, pour que le donataire ait les droits d'un acheteur.

Fol. 27). La ghemara adopte l'opinion que, si l'on achète un immeuble et un meuble, on peut valider l'acquisition du dernier en acquérant le premier, quoique le meuble ne se trouve pas dans l'immeuble ; mais il faut que le vendeur dise à l'acheteur : Fais l'acquisition de l'immeuble pour acquérir *en même temps* le meuble.

Question. — Si Rouben veut vendre à Simon un immeuble et faire le don d'un meuble, Simon peut-il acquérir le dernier par l'acquisition du premier?

Réponse. — On lit dans une beraïtha, que rabban Gamaliel a loué un immeuble à rabbi Josué et il lui a fait don de la dîme de ses produits de champ, et rabbi Josué a acquis le don par l'acquisition de l'immeuble qu'il a loué.

Question. — Si Rouben dit à Simon : Fais l'acquisition du champ pour que ce champ soit acquis à toi et pour qu'en même temps tels meubles soient acquis à Lévi, peut-on admettre ou non que les meubles sont acquis à Lévi?

Réponse. — On lit dans la beraïtha qu'on vient de citer, que rabban Gamaliel a loué un immeuble à rabbi Akiba, pour que la dîme lui soit acquise pour les pauvres.

Réplique. — On ne peut rien en conclure ; car c'est peut-être aux pauvres que rabban Gamaliel a loué l'immeuble ; ou bien la main de rabbi Akiba est comme la main des pauvres, car il faisait toujours des collectes pour les pauvres et il était pour ainsi dire leur fondé de pouvoirs.

Rabba dit : Quand on achète un immeuble et un meuble, on peut valider la vente du dernier en faisant l'acquisition du premier. Cependant la vente du meuble n'est validée que, si l'acheteur a payé pour tout ce qu'il a acheté ; mais s'il n'a pas complètement payé, il n'a acquis que la quantité du meuble pour laquelle il a payé.

Il y a une beraïtha qui s'accorde avec Rabba. Car on lit dans la beraïtha : Si un individu vend à un autre dix champs situés

dans dix pays, aussitôt que l'acheteur a acquis un de ces champs par la prise en possession, il les a acquis tous. Cela s'applique au cas, où l'acheteur a payé pour tous les dix champs; mais s'il n'a pas complètement payé, il n'a acquis que les champs pour lesquels il a payé.

Cette beraïtha adopte l'opinion de Samuel. Car Samuel a dit: Si un individu vend à un autre dix champs situés dans dix pays, aussitôt que l'acheteur a acquis un de ces champs par la prise en possession, il les a acquis tous [1].

MISCHNAH.

Fol. 28). Tout ce qu'il faut estimer pour fixer sa valeur en argent [c'est l'interprétation que la ghemara rapporte au nom de rab Joudah, c'est-à-dire tous les objets à l'exception des pièces de monnaie], peut être acquis par l'échange, c'est-à-dire si Rouben fait un échange avec Simon, aussitôt que Rouben a acquis [par la *meschikhah*] l'objet de Simon, celui de Rouben est acquis à Simon. Par exemple, si Rouben donne sa vache ou son âne à Simon en échange d'un bœuf, aussitôt que Rouben a acquis [par la *meschikhah*] le bœuf, la vache ou l'âne est acquis à Simon, et si la vache ou l'âne se perd ensuite, c'est Simon qui en subit la perte [2].

---

[1] On cite ici [fol. 28, recto], une beraïtha qui dit : Si un individu calomnie un autre en l'appelant *esclave*, on le punit par le *nidoui* [V. plus haut, p. 63]; s'il l'appelle *mamzer*, bâtard, on le punit de la peine du fouet [le texte dit *ha-arbaïm*, les quarante ou plutôt trente-neuf coups réglementaires de la Bible; mais Raschi dit avec raison qu'il s'agit de *makhoth mordouth*, coups diciplinaires dont le nombre n'est pas fixé et dépend des circonstances]. S'il l'appelle *rascha*, c'est comme s'il le persécutait à la mort. L'interprétation de Raschi ne me semble pas admissible. Du reste, cette beraïtha est en contradition avec le passage [V. ma traduction de *Baba kama*, p. 363], qui n'admet aucune punition pour les injures. Le glossaire de rabbenou Ascher dit que l'usage n'a pas admis ces punitions pour les injures.

[2] Je n'ai pas traduit la discussion de la ghemara par le motif suivant : La ghemara veut d'abord adopter l'interprétation de notre mischnah, comme



MISCHNAH.

Fol. 29). Tous les devoirs qu'il faut accomplir pour un enfant [selon l'interprétation de la ghemara], incombent au père et non pas à la mère. Tous les devoirs qu'il faut accomplir pour les parents, incombent aux fils et aux filles. Tous les commandements qu'il faut observer dans un temps fixé, sont obligatoires pour les hommes, et non pas pour les femmes [1]. Tous les commandements dont l'observation ne dépend pas d'un temps fixé, sont obligatoires pour les hommes et pour les femmes [par exemple le commandement de faire la charité que les femmes doivent observer comme les hommes]. Toutes

---

si elle parlait des pièces de monnaie, comme si elle voulait dire que, si le vendeur a acquis la pièce de monnaie par la *meschikhah*, la marchandise est acquise à l'acheteur; la ghemara demande alors : Est-ce qu'on peut faire la *meschikhah* d'une pièce de monnaie, pour que la marchandise soit acquise à l'acheteur? Rab Joudah rejette donc cette première interprétation de la mischnah, et il en adopte une deuxième, celle d'après laquelle j'ai traduit la mischnah. Puis vient une discussion qui, d'après l'opinion que Raschi cite pour la réfuter, se rapporte à la première interprétation que rab Joudah a rejetée; tandis que d'après rab Joudah, toute cette discussion n'a pas de raison d'être; c'est pourquoi je ne l'ai pas traduite.

Mais, objectera-t-on, Raschi réfute cette opinion, car Raschi dit que d'après rab Nahaman, il faut pour l'acquisition par l'échange un *khli*, comme le soulier; je n'admets pas cette objection de Raschi, car un bœuf qu'on peut employer pour labourer le champ est considéré comme un *khli*. [V. ma traduction de *Baba metsia*, p. 222 et 228].

[1] Je crois qu'on a dispensé les femmes de ces commandements, parce qu'au moment où il faut les observer, elles peuvent avoir des occupations urgentes dans la maison et dans le ménage; par exemple, les femmes sont dispensées d'aller faire le pèlerinage à Jérusalem pendant les fêtes, parce que dans ce temps elles ne peuvent pas quitter la maison. Il y a aussi des commandements dont les femmes étaient dispensées par l'usage, et qu'on a cherché avec plus ou moins d'exactitude à faire rentrer dans la règle générale; par exemple, elles étaient dispensées d'avoir des philactères et des *tzitzith*, et les docteurs disaient que c'était parce qu'il ne faut les mettre que pendant le jour, et non pas pendant la nuit.

les prohibitions, qu'elles dépendent ou non d'un temps fixe, sont obligatoires pour les hommes et pour les femmes [la mischnah cite trois exceptions de cette règle].

GHEMARA.

On lit dans une beraïtha : Les devoirs qu'un père doit remplir pour son fils sont : de le circoncire, de le racheter [s'il est un premier né, le père doit donner cinq sicles à un *khohen*]; le père a le devoir d'instruire son fils dans la *thorah* [de lui donner l'instruction] et de le marier; le père a encore le devoir d'apprendre ou de faire apprendre à son fils un métier [1]. Il y en a qui disent que le père est obligé aussi d'apprendre à son fils à nager. Rabbi Joudah dit : Si le père ne fait pas apprendre à son fils un métier, c'est comme s'il lui apprenait le brigandage.

Si le père n'a pas donné d'instruction à son fils, le fils est obligé de se faire instruire [2]. Les femmes ne sont pas obligées de s'instruire; elles n'ont pas l'obligation d'instruire leurs enfants; c'est le père qui doit le faire.

On lit dans une beraïtha : Si le père et le fils ont besoin d'instruction, et s'ils ne peuvent pas aller s'instruire tous les deux, parce qu'ils sont pauvres, le père doit préférer sa propre instruction à celle de son fils. Rabbi Joudah dit : Si le fils a de bonnes dispositions pour l'étude, il doit préférer l'instruction du fils.

Rab Aha, fils de Jacob, a envoyé son fils, rab Jacob, faire ses études dans l'école d'Abayé. Quand rab Jacob est revenu dans la maison, son père, ayant vu qu'il n'a pas assez bien profité de l'école, lui dit : Je suis préférable à toi; reste dans la maison [pour travailler] et j'irai à l'école ; et il alla à l'école.

On lit dans une beraïtha : S'il faut choisir entre ces deux résolutions à prendre, aller faire ses études et se marier, il vaut

---

[1] C'est une loi rabbinique qui oblige tous les pères de faire apprendre à leurs fils un métier.

[2] La loi rabbinique dit que tous ceux qui n'ont pas reçu d'instruction dans leur enfance sont obligés de se faire instruire; seulement certains docteurs ne tenaient pas à l'instruction des femmes.



mieux aller faire ses études d'abord et se marier ensuite; s'il faut absolument se marier, on peut se marier d'abord et faire les études après.

Rab Joudah dit au nom de Samuel, qu'il faut adopter comme une *halakhah*, de se marier d'abord et d'aller ensuite faire ses études. Rabbi Johanan dit, au contraire, qu'il faut d'abord faire ses études; car, dit-il, quand l'homme aura un moulin au cou [la charge de la maison], pourra-t-il étudier? la ghemara dit qu'il n'y a aucune divergence d'opinions entre Samuel et rabbi Johanan; l'un parle pour ceux de Babylone, et l'autre pour ceux de la Palestine [Raschi et Thossephoth ne sont pas d'accord entre eux, sur la question de savoir, qui parle pour Babylone, et qui pour la Palestine].

Rab Houna s'aperçut que rab Hamnouna n'était pas marié [1], et il lui dit: Tu ne reviendras chez moi que quand tu seras marié. Car rab Houna blâmait ceux qui ont passé l'âge de vingt ans sans se marier, parce qu'ils ont de mauvaises pensées. Rabba et une beraïtha de l'école de rabbi Ismaël sont du même avis. Rab Hisda dit : Si j'ai un avantage sur mes collègues, c'est parce que je me suis marié à l'âge de seize ans; et si je m'étais marié à quatorze, cela aurait mieux valu au point de vue moral [2].

Fol. 30). Rabba dit à rab Nathan, fils d'Amé : Tant que ton fils t'écoute, marie-le de l'âge de seize à vingt-deux ans, d'autres disent de dix-huit à vingt-quatre. Rabbi Joudah et rabbi Néhémie n'étaient pas d'accord entre eux; l'un dit qu'il faut se marier de seize à vingt-deux ans, et l'autre dit de dix-huit à vingt-quatre.

Rab Joudah dit au nom de Samuel, qu'on est obligé de donner l'instruction même au fils de son fils.

Rabbi Josué, fils de Lévi, dit : Celui qui donne l'instruction

---

[1] Il s'est aperçu, parce que rab Hamnouna *lo paris soudra*, il ne se couvrit pas la tête, dit Raschi, comme les hommes mariés le font. De nos jours il est d'usage en Pologne de ne mettre le *talith* pour la prière du matin qu'après s'être marié. Cet usage a-t-il quelque rapport avec celui de l'époque thalmudique?

[2] Ont-ils oublié la mischnah [traité Aboth] qui fixe le mariage à l'âge de 18 ans?

au fils de son fils, Dieu le lui comptera comme s'il avait reçu la *thorah* sur le mont de Sinaï. Rabbi Hiya, fils d'Abba, rencontra un jour rabbi Josué, fils de Lévi, qui conduisait son enfant à l'école sans s'être donné le temps de se couvrir convenablement la tête. Il lui demanda donc : Pourquoi t'es-tu si pressé? Mais rabbi Josué lui répondit : Est-ce peu de chose que de donner l'instruction à ses enfants et d'être comparé à ceux qui ont reçu la thorah sur le mont de Sinaï? Depuis ce jour, rabbi Hiya, fils d'Abba, ne déjeunait plus avant d'avoir donné une leçon à son enfant [1].

Fol. 31). On demanda à rab Oula : Jusqu'à quel point faut-il observer le commandement du Décalogue : Respecte ton père et ta mère? Il répondit : Allez voir ce qu'a fait un païen, nommé Dama, fils de Nethinah. On lui demanda des marchandises, ce qui lui ferait gagner 600 000 [probablement denars], mais la clef était sous l'oreiller de son père qui dormait ; il renonça à son profit pour ne pas éveiller son père.

Rab Dimé raconte : Un jour il [probablement ce Dama] avait

---

[1] Raschi dit ici, que le mot *ghemara* signifie l'explication raisonnée des mischnajoth, qui fait comprendre les motifs de leurs sentences et écarter les contradictions apparentes [fol. 30, recto, article *ghemara*].

La ghemara raconte qu'on a compté les lettres de l'Écriture, et qu'on a trouvé que le *vav* du mot *gahon* [*Lévitique* XI, 42] finit la moitié du nombre des lettres du Pentateuque ; les mots *darosch darasch* [*Lévitique* X, 16] finissent la moitié du nombre des mots ; *vehithgalah* [*Lévitique* XIII, 33] est à la fin de la moitié du nombre des versets. Quant aux Psaumes, on a trouvé que le *aïn* du mot *mijaar* [Psaumes LXXX, 14] finit la moitié du nombre des lettres des Psaumes ; le verset *vehou rahoum* [Psaumes LXXVIII, 38] finit la moitié du nombre des versets. Rab Joseph dit qu'à son époque, on n'était plus sûr pour les mots defects et pleins, ni sur la division des versets. On cite un verset [Exode XIX, 9] que les Juifs de la Palestine divisaient en trois versets. Une beraïtha dit que le Pentateuque a 5888 versets ; les Psaumes en ont huit de plus, et les chroniques huit de moins. Les Thossephoth ne comprennent pas ce passage, et disent que le Pentateuque a plus de versets que les Psaumes.

D'après la ghemara il y a divergence d'opinions entre rabbi Joudah et les autres docteurs qui disent que le père peut apprendre à son fils une profession ou le commerce ; tandis que d'après rabbi Joudah il faut qu'il lui apprenne une profession ; car, dit Raschi, si le fils n'a pas d'argent, il ne pourra pas faire de commerce.



un vêtement d'or et il était assis parmi les grands de Rome; sa mère [qui était folle, disent les Thossepoth] vint lui déchirer son vêtement, le frappa à la tête, et lui cracha à la figure; il a tout supporté sans humilier sa mère.

Abimé, fils de rabbi Abouhou, lit dans une beraïtha : On peut donner à son père des faisans à manger, et être puni, et il y en a qui dit à son père de moudre avec un moulin [travail dur] et qui entrera dans le *Olam haba*, le monde futur. Raschi cite la ghemara de Jérusalem, qui rapporte deux faits pour expliquer notre beraïtha : Un homme donnait tous les jours à son père des faisans. Un jour le père lui demanda : Où prends-tu cela? Le fils répondit : Vieux, est-ce que cela te regarde? Tu n'as qu'à manger. Voilà le fait du mauvais fils. Un autre moulait avec un moulin pour gagner sa vie, et il avait un vieux père chez lui. Un jour les fonctionnaires du gouvernement vinrent amener le père pour le service du roi. Alors son fils lui dit : Va moudre pour moi et j'irai pour toi avec les fonctionnaires, car le service du roi peut durer longtemps. Voilà le fait du bon fils.

Abimé avait le bonheur d'avoir cinq fils munis d'un diplôme ; cependant quand son vieux père venait, il courrait lui-même lui ouvrir, et avant d'arriver à la porte il criait toujours *oui*, *oui*, pour que le père sache qu'on va lui ouvrir. Un jour le père demanda de l'eau ; Abimé l'apporta, mais en l'attendant son père s'est endormi; Abimé s'est alors penché, et il est resté dans cette attitude avec l'eau à la main, jusqu'à ce que son père se soit éveillé.

Rab Jacob fils d'Abouha demanda à Abayé : Quand j'arrive de l'école de Rab [de mon maître], mon père me donne une chaise, et ma mère me donne à boire. Est-ce que je peux accepter leurs services? Abayé répondit : tu peux l'accepter de ta mère, mais non pas de ton père; car c'est un savant et un homme respectable, cela pourrait le froisser.

Rabbi Triphon avait une vieille mère. Quand elle voulait monter au lit ou en descendre, il se penchait pour qu'elle pût monter et descendre en passant sur lui [1].

---

[1] Rabbi Johanan [qui était chef en Palestine] défendit à rab Assé de sortir

Fol. 33). Rabbi Johanan se levait devant des vieillards païens, en disant qu'il faut leur montrer du respect, car ils ont beaucoup souffert dans leur vie. Abayé leur donnait la main pour les appuyer. Rabba et rab Nahaman leur envoyaient leurs serviteurs pour les appuyer [1].

Fol. 34). Les femmes sont dispensées d'observer les commandements qui dépendent d'un moment fixé. Cependant elles doivent manger la *matzah* le premier soir de la pâque; elles doivent se réjouir les jours de fêtes, elles doivent observer le commandement *hakhel* [*Deutéronome*, XXXI, 12] pour leur instruction et l'instruction de leurs enfants [*taph*].

Elles doivent observer les commandements qui ne dépendent pas d'un moment fixé. Cependant elles sont dispensées d'étudier la thorah, d'avoir des enfants [c'est-à-dire qu'il n'y a pas de commandement pour elles qui les obligerait de se marier; tandis qu'il y en a pour les hommes qui les obligent de se marier pour avoir des enfants]; elles sont aussi dispensées de racheter leur premier-né, c'est-à-dire de donner 5 sicles à un cohen.

Fol. 38). La ghemara cite une mischnah du traité *Orlah*, où il est dit: C'est une *halakhah* d'observer dans tous les pays le commandement concernant les jeunes plantes [*Lévitique*, XIX], et c'est une loi rabbinique [*dibré sophrim*] d'observer le commandement de *khilaïm*. Rab Joudah dit au nom de Samuel, que le mot *halakhah*, employé par la mischnah, veut dire *hilkhatha medinah*, c'est un simple usage du pays [2].

Fol. 39). On lit dans une mischnah: Voici les bonnes actions, dont le capital reste pour le *Olam haba*, le monde futur, et

---

de la Palestine; il l'a cependant laissé sortir pour aller devant sa mère [fol. 31, verso]. Cela rappelle la défense de rab Joudah [chef à Babylone] d'émigrer de Babylone en Palestine.

Amora s'appelait aussi *thourgeman*, traducteur, quand il expliquait au public le sermon d'un docteur [fol. 31, verso].

[1] On trouve ici [fol. 33, verso] le mot *haber* opposé à *hakham*, le premier étant un titre inférieur au dernier.

[2] J'ai traduit ce passage pour le sens que la ghemara attachait au mot *halakhah* employé par la mischnah [V. mon tome V, p. 352 et ma *Législation criminelle*, p. 218].

dont on a les produits dans ce monde-ci : Le respect pour le père et la mère, la charité envers son prochain, l'hospitalité, l'action de faire la paix entre les ennemis ; l'étude de la thorah surpasse tout.

MISCHNAH

Fol. 40). Un homme instruit pèche difficilement ; celui qui n'a ni instruction, ni conduite, est un sauvage [1].

MISCHNAH.

Fol. 41). On peut épouser une femme soi-même, on peut aussi l'épouser en lui faisant donner l'acte ou l'argent par un autre individu. La femme peut aussi épouser un homme elle-même ou par un intermédiaire qui recevra pour elle l'argent ou l'acte des fiançailles. Le père peut recevoir lui-même ou par un autre individu l'argent ou l'acte des fiançailles pour sa fille, si elle est encore à la première majorité [*naarah*]. Raschi ajoute que, si elle est encore mineure le père a évidemment les mêmes droits, mais il lui est défendu de marier sa fille mineure

GHEMARA.

Rab Joudah dit au nom de Rab : Il est défendu d'épouser une femme sans l'avoir vue ; car il est écrit : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » ; or, il peut rendre la femme malheureuse, si elle ne lui plaisait pas après le mariage.

Rab Joudah dit au nom de Rab ou rabbi Élazar : Il est défendu de marier sa fille quand elle est mineure ; il faut attendre

---

[1] On trouve ici [fol. 40, verso] des assertions singulières : Rabbi Johanan dit : Celui qui n'a aucune instruction, ni conduite, doit être frappé de l'incapacité judiciaire. Rab Ydé, fils d'Abin, dit la même chose de celui qui mange dans la rue. Ce sont des hyperboles orientales qu'il ne faut pas prendre à la lettre. Bar Kapara dit : Si tu rencontres un individu qui ne sait ni la Bible ni la mischnah [qui n'a aucune instruction] qui n'a pas de règles de conduite, fais vœu de ne rien accepter de lui ; c'est-à-dire, éloigne-toi de lui [fol. 41, recto].

qu'elle devienne majeure et qu'elle dise : Je veux épouser l'homme que mes parents me donnent; car il est défendu aux parents de marier leur fille sans son consentement [1].

Fol. 42). Rab.Nahaman dit au nom de Samuel : Si les orphelins veulent faire entre eux le partage des biens de leur père, le tribunal leur nomme un *epitropos*, et on choisit pour chacun d'eux la part qui lui convient; cependant quand les orphelins deviendront majeurs, ils pourront annuler le partage. Mais rab Nahaman dit, comme sa propre opinion, que les orphelins ne peuvent pas annuler le partage; car s'ils pouvaient le faire, l'action du tribunal n'aurait aucune valeur.

Question. — Rab Nahaman peut-il admettre une opinion pareille? A une autre occasion rab Nahaman n'admit pas cette opinion. Car on lit dans une mischnah : Si les juges ont estimé les biens du débiteur pour les donner au créancier, et s'il se trouve qu'ils se sont trompés d'un sixième, plus cher ou moins cher, leur jugement est annulé; rabban Simon, fils de Gamaliel, dit qu'il est valable; car si on pouvait l'annuler, l'action du tribunal n'aurait aucune valeur. Rab Houna, fils de rab Hinena, dit au nom de rab Nahaman, qu'il faut adopter l'opinion des collègues de rabban Simon, que l'action du tribunal est ici annulée.

Réponse. — La mischnah parle d'un cas, où les juges se sont trompés; dans notre cas le tribunal ne s'est pas trompé, seulement les orphelins devenus majeurs veulent annuler le partage, parce que chacun voudrait avoir sa part d'un autre côté.

Rab Nahaman dit : Les frères qui se partagent l'héritage, sont considérés comme des acheteurs; s'il y a eu erreur aux dépens de l'un d'eux et si l'erreur dépasse la valeur de la sixième partie, le partage est nul; si elle est d'un sixième, le partage est valable, mais on peut exiger le dédommagement; si elle est moins d'un sixième, on ne peut rien exiger et le partage est valable.

Rabba dit : S'il y a dans une vente une erreur qui n'atteint

[1] C'est une loi rabbinique qui défend de marier sa fille sans qu'elle consente au mariage.

pas le sixième, la vente est valable, et celui qui a été trompé ne peut pas l'annuler. Cela s'applique seulement au cas, où il a fait le marché lui-même; mais s'il a envoyé un individu faire le marché pour lui, et si cet individu a été trompé, celui qui l'a envoyé n'est pas obligé de subir la perte ; car il peut dire qu'il l'a envoyé pour faire *bien* la commission, et non pas pour lui faire subir de pertes. S'il y a dans le partage des héritiers une erreur qui dépasse le sixième, on peut annuler le partage. Cela s'applique seulement au cas, où les frères n'ont fait aucune convention entre eux. Mais s'ils sont convenus que leur partage aurait la valeur d'une estimation faite par le tribunal, le partage ne peut pas être annulé. Car on lit dans une mischnah : S'il y a dans l'estimation faite par le tribunal une erreur d'un sixième, l'estimation est annulée ; rabban Simon, fils de Gamaliel, dit que l'estimation faite par le tribunal ne peut pas être annulée [or, Rabba adopte l'opinion de rabban Simon, fils de Gamaliel]. Si l'erreur est d'un sixième, le partage est valable, mais celui qui a été trompé, peut exiger le dédommagement; cela s'applique au cas, où l'erreur a eu lieu dans le partage des meubles; mais si l'erreur a été faite dans le partage des immeubles, il ne peut rien exiger. Dans la vente ou dans le partage des immeubles, on ne peut pas exiger de dédommagement, si on s'est trompé. Cela s'applique aux erreurs d'estimation; mais si on s'est trompé dans la mesure, on peut annuler la vente ou le partage. Car Rabbah a dit : Si on se trompe dans la mesure, dans le poids ou dans le nombre, quand même l'erreur serait moins d'un sixième, la vente est nulle.

Fol. 43). Rabba dit au nom de rab Nahaman : Si un homme envoie deux individus pour qu'ils épousent pour lui une femme, ces individus peuvent servir de témoins. De même si un débiteur envoie l'argent au créancier par deux individus, et si le créancier dit qu'il n'a rien reçu et qu'il réclame du débiteur le payement, ces deux individus sont crus comme témoins, s'ils disent que le créancier a reçu l'argent de leurs mains.

Question. — Comment peut-on accepter le témoignage de ces individus, quand ils disent avoir donné l'argent au créancier? Ce témoignage est intéressé; car s'ils ne le disaient pas, le débiteur

leur redemanderait l'argent qu'il leur avait donné; et ils ne pourraient pas même dire qu'ils l'avaient rendu au débiteur, si celui-ci leur a remis l'argent devant témoins, et si on admettait l'opinion que, quand on donne de l'argent à un individu devant témoins, cet individu doit le rendre devant témoins, c'est-à-dire qu'il n'est pas cru s'il dit l'avoir rendu sans témoins.

Réponse. — Rab Nahaman adopte l'opinion que, si on prête de l'argent à un individu devant témoins, le débiteur est cru, quand il dit l'avoir payé sans témoins. Si donc dans notre cas le débiteur a envoyé l'argent au créancier par deux individus, et si ces deux individus disent qu'ils l'ont donné au créancier, ils sont crus comme témoins. Leur témoignage n'est pas intéressé; car s'ils voulaient mentir, ils auraient pu dire qu'ils l'avaient rendu au débiteur, et ils auraient été crus; ils ont donc un *migo* [1].

De nos jours que nous avons la loi établie par nos rabbins, d'après laquelle le défendeur qui nie la réclamation doit prêter un serment *heseth*, un serment rabbinique [V. ma traduction du traité *Schebouoth*, tome V, p. 13], les individus qui disent avoir donné l'argent au créancier ne peuvent pas servir de témoins; leur témoignage est intéressé, car s'ils ne disaient pas avoir donné l'argent au créancier, le débiteur demanderait qu'ils le lui rendent; et s'ils niaient en disant qu'ils n'avaient rien reçu ou qu'ils avaient rendu l'argent au débiteur, ils seraient obligés de prêter serment. Par conséquent si le créancier réclame le payement de la dette en disant qu'il n'a rien reçu, et que le débiteur réclame son argent des individus auxquels il l'a donné, ces individus prêteront serment qu'ils l'ont donné au créancier, pour être acquittés envers le débiteur; et le créancier prêtera serment qu'il n'a rien reçu pour se faire payer sa dette du débiteur [2].

---

[1] Le principe de *migo* s'applique toujours dans le Thalmud, quand il s'agit d'une seule personne. Ici on l'applique à deux personnes. Les Thossephoth citent un passage, d'où on peut conclure que ce principe ne peut pas s'appliquer à deux témoins. Pourquoi donc l'applique-t-on ici? Les Thossephoth répondent [fol. 43, verso, article *Ve-haschatha*] qu'on peut appliquer le *migo* à deux personnes qui ont un intérêt personnel à affirmer une chose; car dans ce cas chacun d'eux est sûr que l'autre dira comme lui.

[2] C'est un jugement singulier, où un des deux serments sera évidemment

Fol. 49). On peut appeler un homme *kara*, quand il lit correctement la Bible entière [1].

Qu'est-ce qu'une *mischnah?* Rabbi Meyer dit: *Mischnah* veut dire *halakhoth*, sentences légales. Rabbi Joudah dit: *mischnah* veut dire *midrasch*, c'est à-dire, d'après Raschi, les sentences attachées à un *derasch*, comme on le trouve dans le *siphra siphré*, etc.

---

faux; en effet, dans le traité *Schebouoth* [fol. 45], le fils de Nanas rejette un jugement pareil. Le commentaire rabbenou Ascher semble cependant adopter l'opinion des collègues du fils de Nanas [Voy. Rabbenou Ascher du traité *Schebouoth*, fol. 47, verso]. Je ferai remarquer que d'après la ghemara, quand il y a deux passages contradictoires qui traitent un sujet, et que l'un d'eux se trouve là où ce sujet doit être traité, et que l'autre n'est pas à sa place, c'est le premier qui a le plus d'autorité [V. ma traduction de *Synhedrin*, p. 90]. Or, l'opinion du fils de Nanas se trouve dans le traité *Schebouoth*, qui traite spécialement des serments. Le passage est donc à sa place. Ici, nous sommes dans le traité *Kidouschin*, qui traite du mariage, et les questions de l'argent et des serments ne se trouvent ici que par comparaison avec certains cas concernant le mariage; par conséquent le passage de *Schebouoth* a plus d'autorité que le nôtre.

Il y a ici un passage où le mot *khaphtheh* [qui signifie primitivement *il l'a lié*] s'emploie évidemment dans le sens *forcer par des paroles persuasives* [fol. 45, verso]. C'est un passage important; car ce mot se rencontre souvent à propos d'un juge qui a forcé un plaideur. Je crois donc, que dans tous ces passages, le juge ne l'a forcé que par des paroles persuasives. Il en résulte aussi que le passage « on le force jusqu'à ce qu'il dise *je veux* » veut dire qu'on le force *bidebarim*, avec des paroles; car la ghemara dit *anan sahadé deniha léh bekhaparah* [fol. 50, recto].

Raschi dit ici [fol. 46, verso] que cinq logs de la ville de Tzipari équivalent à six de Jérusalem et à sept *logs* et un œuf et un cinquième d'œuf de la mesure du *midbar* [de Moïse]; car, dit-il, le log du *midbar* avait six œufs, une èpha mosaïque avait soixante-douze logs, l'*omer* était le dixième d'une *éphah;* par conséquent, l'*omer* avait sept logs et un œuf et le cinquième d'un œuf. A Jérusalem, on a agrandi les mesures d'un cinquième; par conséquent, six logs mosaïques entraient dans cinq logs de Jérusalem, un log mosaïque avait cinq œufs de Jérusalem, un œuf et un cinquième d'œuf mosaïque entrent dans un œuf de Jérusalem; par conséquent, six, plus un log, plus un œuf, plus un cinquième d'œuf de Moïse égalent cinq logs, plus cinq œufs, plus un œuf de Jérusalem, ou en d'autres termes six logs de Jérusalem; or, six logs de Jérusalem sont cinq logs de Tzipari.

[1] Ici [fol. 49, recto] la ghemara dit que les versets bibliques devaient être traduits d'après le thargoum officiel [qu'elle appelle *thargoum dedan*, notre thargoum]

On appelle un homme *thana*, s'il a étudié les *halakhoth*, le *siphra*, le *siphré* et la *thossephtha*. On l'appelle *thalmid*, s'il sait répondre à toutes les questions concernant ses études, même du traité *khalah*. On l'appelle *hakham*, s'il sait répondre à toutes les questions de la sagesse ; cela veut dire, d'après Raschi, qu'il sait les dispositions légales et les sentences qu'on peut déduire par le raisonnement [*sebara*]. Dans le traité *Horjoth* [fol. 13, verso], on trouve que *hakham* était un titre, impliquant un emploi officiel comme *nassie*, *ab beth din*, etc. [1].

MISCHNAH.

Fol. 61). Rabbi Meyer dit : Toute condition qui n'est pas comme celle que Moïse a posée aux tribus de Rouben et de Gad, est nulle. Moïse en promettant à ces tribus la Pérée [*eber hajarden*], fit dépendre cette promesse de la condition qu'elles passent d'abord le Jordan avec Josuë. Il fit la condition en ces termes : Si les fils de Gad et de Rouben passent le Jordan, on leur donnera la Pérée ; s'ils ne passent pas le Jordan, ils auront leur part en *Khenaan*. Si Moïse, au lieu de répéter la condition, s'était contenté de dire seulement : Si les fils de Gad et de Rouben passent le Jordan, on leur donnera la Pérée, la condition serait nulle, et on aurait été obligé de leur donner la Pérée, quand même ils n'auraient pas rempli la condition de passer le Jordan. Rabbi Hanina, fils de Gamaliel, dit : Moïse était obligé de répéter la condition ; car s'il se contentait de dire seulement : S'ils passent le Jordan, on

[1] On dit ici [fol. 49, verso] que Babylon se distinguait de tous les pays par la pauvreté ; l'Égypte par les sorcelleries.

On trouve ici [fol. 53, recto] qu'un docteur, rab Aha, fils de Rabba, fait une réponse au nom de la *ghemara;* il y avait donc une ghemara avant la rédaction de la nôtre-

Ici [fol. 54, verso] on dit que, si deux mischnajoth anonymes se contredisent, celle du traité *Edjoth* a plus d'autorité que celle d'un des autres traités ; on appelle Edjoth *behirtha*, la meilleure.



leur donnera la Pérée, et s'il n'avait rien dit de plus, on aurait pu croire que s'ils ne passaient pas le Jordan, on ne leur donnerait rien, ni toute la Pérée, comme ils le voulaient, ni leur part en *Khanaan* [1].

MISCHNAH.

Fol. 66). L'enfant né d'un père juif et d'une mère païenne ou esclave est païen ou esclave comme la mère [mais il n'est pas un bâtard], car il est né d'une femme non mariée, puisque l'acte de mariage est nul [2].

GHEMARA.

Fol. 67). Rabbin dit au nom de rabbi Johanan : Les enfants des païens appartiennent aux pères ; si par exemple le père est un grec et la mère une khanaanite, l'enfant est un grec [3].

---

[1] On dit ici [fol. 63, recto] que Rabbi était rabbi Joudah le *nassie*. Ici [fol. 64, recto] une beraïtha parle de *makhoth ve-onschin* à propos d'un garçon de treize ans et d'une fille de douze. Il s'agit des punitions disciplinaires qu'on infligeait aux coupables selon les circonstances [comme *makhath mardouth*], mais non d'une peine légale [V. ma préface du quatrième tome].

[2] Chez les Juifs, le mariage était conclu par l'argent ou l'acte et la formule *harè ath mekoudescheth li;* on punissait celui qui voulait valider le mariage par la cohabitation. Chez les païens de l'Asie, leurs voisins, on ne considérait le mariage comme valable que quand il était *validé* par la cohabitation. Le Thalmud dit, en plusieurs endroits, que la femme païenne n'a été considérée comme l'épouse de son mari que s'il y a eu cohabitation. Par conséquent, le mariage d'un Juif avec une femme païenne était nul. La païenne *Naamah* était l'épouse *légitime* de Salomon qui l'a épousée à la mode païenne ; autrement tous les rois de Judah auraient été des païens. La ghemara dit [fol. 68, verso] que la femme païenne qu'on a fait prisonnière dans la guerre [*Deutéronome* XXI, 11] n'a été considérée comme l'épouse du soldat juif qu'après la cohabitation. On dira peut-être que le mariage est nul, parce qu'il est défendu d'épouser une païenne. Je réponds que les mariages défendus sont valables, si la défense est de la catégorie des défenses appelées *lo thaaseh*, et les individus qui transgressent cette défense sont rangés dans la catégorie des *hayabé lavin* [Voy. fol. 68, recto]. Il n'y a que les défenses de la catégorie punie de *khareth* qui annulent le mariage. Or, la défense d'épouser une païenne ou une esclave n'appartient pas à la deuxième catégorie.

[3] Les lois sur l'esclave hébreu n'étaient applicables qu'avant l'exil des



Fol. 72). On lit dans une beraïtha : Les bâtards et les Ghibéonites deviendront *leathid labo*, à l'arrivée du Messie [1], comme de vrais israélites pour le mariage ; c'est l'opinion de rabbi Jossé ; rabbi Meyer n'admet pas cette idée. Rab Joudah dit, au nom de Samuel, qu'il faut adopter, comme *halakhah*, l'opinion de rabbi Jossé [2].

Fol. 73). On lit dans une beraïtha : Si deux personnes se disputent une marchandise, chacune d'elles disant que c'est lui qui l'a achetée, et si le vendeur dit qu'il l'avait vendue à l'une d'elles, il est cru, s'il tient encore la marchandise entre ses mains ; mais si ce sont les plaideurs qui la tiennent, le vendeur n'est plus cru [3].

Fol. 74). *Question.* — Comment peut-on avoir un doute pareil ? Ne peut-on pas voir celui qui a payé pour la marchandise ?

Réponse. — Il s'agit d'un cas, où les deux plaideurs ont donné de l'argent, voulant acheter de la marchandise ; l'un l'a donné du consentement du vendeur, et l'autre l'a fait malgré lui ; et chacun dit que c'est à lui que le vendeur a consenti à la vendre.

---

dix tribus, quand on observait les lois du Jobel, la cinquantième année [fol. 69, recto].

Rab Joudah dit au nom de Samuel que la pureté des familles était plus grande parmi les Juifs de Babylone que parmi ceux de la Palestine [fol. 69, verso].

On dit ici que rab Joudah a soupçonné les habitants des deux villages d'être les descendants des anciens Gibéonites [fol. 70, verso]. Quant aux paroles de rabbi Helbo concernant les prosélytes [voir plus haut traité *Jebamoth*, p. 86].

D'après rabbi Abina [fol. 71, recto] on doit prononcer le nom d'*Adonaï* au lieu de *Jehovah*.

La ghemara parle ici [fol. 71, recto] du nom divin de quatre lettres [Jehovah], des noms de douze et de quarante-deux lettres, dont Raschi dit qu'il ne sait pas quels sont ces noms.

[1] L'expression *leathid labo* veut dire ici *limoth hamaschiah*, aux jours du Messie ; car rab Joseph parle ici du prophète Élie qui viendra avant le Messie.

[2] Samuel fixe ici une *halakhah* qui n'aura aucun but pratique avant l'arrivée du Messie.

[3] Du temps de rabbi Zera il y avait beaucoup de prosélytes dans la ville de Mehouza [fol. 73, recto].

On dit ici [fol. 73, verso] que les synagogues [*bé khnischtha*] se trouvaient en dehors des villes [Voy. plus haut, p. 3].

Un juge est cru, s'il dit que tel plaideur a gagné son procès devant le tribunal dont il était membre, et que son adversaire l'a perdu. Cela s'applique au cas, où les plaideurs sont encore au tribunal; mais non pas quand ceux-ci sont déjà sortis.

Question.—Ne peut-on pas voir, quel est le plaideur qui tient l'acte constatant qu'il a gagné le procès [1]?

Réponse. — Il s'agit d'un cas, où cet acte est déchiré [ou perdu].

Question. — S'il y a doute sur le jugement rendu, ne peut-on pas juger de nouveau?

Réponse. — Il s'agit d'un jugement par *schouda*, jugement selon les circonstances [2].

Fol. 75). Rabbi Ismaël dit que les *Khouthim*, les Samaritains, ne sont pas de vrais prosélytes; ils ont rendu un culte à Jehovah, par crainte des lions [II, *Rois*, XVII, 25]. Rabbi Akiba dit, au contraire, qu'ils sont de vrais prosélytes [3].

Fol. 76). On cite le passage que, si un individu n'a pas voulu donner ce qu'on lui avait imposé comme contribution à la caisse de bienfaisance publique, on faisait des saisies chez lui, même la veille du sabbath [4].

---

[1] Il résulte de ce passage que le tribunal donnait au plaideur un acte écrit constatant qu'il avait gagné le procès. D'après un autre passage, les deux plaideurs pouvaient exiger un acte renfermant le jugement.

[2] Les Thossephoth disent que *schouda* signifie jugement du juge selon sa volonté; ils apportent des preuves à l'appui. Je crois avoir réfuté toutes ces preuves [dans ma traduction du traité *Baha bathra*, p. 97]

[3] On dit ici [fol. 75, recto] que, si une fiancée [*aroussah*] a eu un enfant, est enfant ne peut pas hériter. La ghemara s'étonne qu'on ait besoin d'émettre une sentence pareille, que ce bâtard ne peut pas hériter ne connaissant pas son père. Il en résulte [dit rabbenou Ascher, Voy. plus haut, p. 369 et 370] qu'un fils naturel et même un bâtard a droit à l'héritage, si l'on connaît son père.

[4] Lévi a rédigé une beraïtha composée des mêmes traités, à ce qu'il paraît, que la mischnah, dont l'un s'appelait *Kidouschin* [fol. 76, verso].

La ghemara dit ici [fol. 78, verso] qu'un prêtre pouvait épouser une femme dont le père et la mère étaient prosélytes; mais que depuis la destruction du Temple les prêtres ne voulaient plus contracter de mariages pareils. Ceci confirme mon idée que dans les premiers siècles les commandements conernant les prêtres, le temple et la pureté ont été renforcés par un patrio-

MISCHNAH.

Fol. 82). Rabbi Meyer dit : Il faut toujours chercher à apprendre à son fils un métier *nekiyah*, convenable, et facile [il ne faut pas chercher les métiers qui enrichissent], il faut plutôt prier celui qui a en son pouvoir la richesse et les biens ; car il n'y a pas de métier qui ne puisse laisser l'ouvrier pauvre ou l'enrichir ; ni la pauvreté, ni la richesse ne dépend du métier ; tout dépend du mérite de l'ouvrier. Rabbi Simon, fils d'Elazar dit : As-tu jamais vu un quadrupède sauvage ou un oiseau exercer un métier? Cependant ils se nourrissent sans souci. Or, les animaux n'ont été créés que pour me servir [pour être utiles aux hommes], et moi j'ai été créé pour servir mon créateur ; ne serait-il pas juste, que je me nourrisse sans souci? Mais j'ai commis des actes mauvais, et j'ai perdu mon [droit à la] nourriture. Abba Gorjon de Tzadjan dit au nom d'Abba Gorja : On ne doit pas apprendre à son fils le métier d'un ânier, d'un conducteur de chameaux, d'un potier, d'un marin, d'un berger, et d'un boutiquier, car ce sont des métiers de brigands. Rabbi Joudah dit au nom d'Abba Gorja : Les âniers sont pour la plupart méchants ; les conducteurs de chameaux sont, au contraire, pour la plupart d'honnêtes gens ; les marins sont pour la plupart des hommes pieux Le meilleur des guérisseurs ira dans l'enfer [1] et le plus honnête des bou-

---

tisme exalté. [Voy. mon cinquième tome, p. 335, ce qui concerne les lois de la pureté].

[1] Je crois qu'on parle ici des guérisseurs qui ne savent rien et qui spéculent sur la vie de leurs semblables ; car les médecins étaient en grand honneur parmi les docteurs du Thalmud, puisqu'ils défendaient de demeurer dans une ville qui n'avait pas de médecin. Raschi, qui vivait au douzième siècle en France, en jugeant des médecins de l'époque de rabbi Joudah, au deuxième



chers est l'associé d'Amalek [1]. Rabbi Neharaï dit : Je laisse de côté tous les métiers du monde, et je n'enseigne à mon enfant que la *thorah*, la science, dont on mange les fruits dans ce monde-ci, et dont le capital reste entier pour *l'olam haba*, le monde futur. Tous les autres métiers ne sont pas si bons ; quand on devient malade ou vieux, ou quand on a d'autres souffrances, et qu'on ne peut pas travailler, on meurt de faim. Mais la *thorah* met dans la jeunesse à l'abri de tout mal, et donne de l'espoir pour la vieillesse.

---

siècle, d'après les médecins français du douxième siècle, donne les motifs pourquoi ils doivent aller dans l'enfer : ils ne craignent pas d'être malades ; par conséquent, ils ne s'humilient pas devant Dieu ; ils tuent souvent les malades, enfin ils ne veulent pas soigner les pauvres.

[1] Amalek, je crois, était le symbole de la cruauté. Rabbi Joudah pensait donc qu'il ne fallait pas apprendre le métier de tuer les animaux, parce que ce métier rendait les hommes cruels. Raschi l'explique autrement.

COMPARAISONS

AVEC LES DROITS

ROMAIN ET FRANÇAIS

PAR LE PROFESSEUR G. BOISSONADE

NOTES

SUR LE TRAITÉ DES KHETHOUBOTH [1]

Si le savant docteur Rabbinowicz nous donnait en ce moment la traduction de tout le droit civil du Thamuld, nous croirions devoir faire ici une appréciation générale de cette législation trop peu connue. Nous ajournerons cet essai jusqu'à la publication du dernier traité. Pour le moment, nous nous bornons à signaler un esprit général d'équité que les thalmudistes avaient puisé dans les livres saints, et une extrême délicatesse dans l'analyse des espèces. Mais cette délicatesse va trop souvent jusqu'à la subtilité, et l'on regrette que les efforts des rabbins n'aient pas tendu à la généralisation, à la synthèse, à l'établissement des principes dirigeants. C'est un peu de cette façon que procédaient les jurisconsultes romains, dans leurs *Responsa*, *Disputationes*, *Quæstiones;* mais les principes généraux y dominaient toujours, et l'on a pu facilement extraire de leurs ouvrages les *Regulæ juris* qui terminent le Digeste. Peut-être les thalmudistes consi-

[1] Monsieur le professeur Boissonade a écrit ces notes sur le traité *Khethouboth* qui a paru en 1873, où je les ai publiées. Ici je les publie de nouveau dans ce volume qui renferme la réimpression du traité *Khethouboth*.

Note de Rabbinowicz.



déraient-ils leur œuvre comme un simple complément de la loi mosaïque qui renfermait, à leurs yeux, les principes généraux. Mais nous avons quelque peine à trouver un corps de droit civil dans les livres mosaïques.

Ne soyons pas cependant trop sévères pour les thalmudistes, qui n'avaient pas, comme les juriconsultes romains, une suite de lois positives qu'il ne restait plus qu'à interpréter, des préteurs trouvant dans le *jus edicendi* l'autorité nécessaire pour compléter ou corriger la loi, enfin des empereurs toujours prêts à légiférer, quand des lacunes restaient à combler ou des innovations à introduire. Les thalmudistes ne purent que conserver et éclairer les traditions, et la persécution les empêcha souvent de se concerter pour arriver à une plus grande unité d'interprétation.

Le traité des *Khetouboth* nous fournira l'occasion de faire quelques rapprochements utiles du droit thalmudique avec le droit romain et notre droit français.

PAGE 103. — La *Khethoubah* [*Khethouboth*, au pluriel] peut être, dans une certaine mesure, comparée à ce que les Romains du Bas-Empire appelaient *Donatio ante nuptias*. Elle peut, mieux encore, être rapprochée du *Douaire* de notre ancien droit coutumier.

La donation anté-nuptiale avait pour objet d'assurer à l'épouse survivante un gain de survie semblable à celui que le prédécès de la femme assurait au mari, sur la dot qu'il retenait en tout ou en partie. [V. *Code Just.*, V., 3; *Instit.*, II, 7, 3.]

Le douaire de notre ancien droit avait pour but d'assurer la subsistance de la veuve [V. Pothier, *Traité du Douaire*].

Mais ces rapprochements ne doivent pas être exagérés. Tandis que la donation anté-nuptiale et le douaire variaient avec les conventions particulières des époux et le douaire avec la fortune du mari, la Khethoubah est fixe et invariable, au moins dans son *minimum*, car le mari peut y ajouter. En sens inverse, la donation romaine et le douaire coutumier ne sont pas différents, suivant que la femme est mariée en premières noces ou est une veuve remariée; il en est autrement de la Khethoubah.

Ces deux différences résultent de la seule lecture du premier texte de la Mischnah [fol. 10] : la Khethoubah est fixée à 200 zouzes ou denars pour une vierge et à 100 zouzes ou denars pour une veuve. La note du traducteur [p. 103] établit très bien que la somme de 200 zouzes est considérée comme suffisante pour vivre, et que si elle est réduite de moitié pour la veuve, ce n'est pas tant par défaveur pour le second mariage de la femme que parce qu'elle a déjà la Khethoubah de son premier mari.

Remarquons que la Khethoubah est assurée à la femme aussi bien au cas où elle est répudiée qu'au cas de mort du mari. Cependant une distinction est à faire : elle ne peut répudier son mari, mais elle peut exiger qu'il la répudie ; si ce sont des causes graves qui motivent sa demande de répudiation, elle ne perd pas sa Khethoubah ; si c'est seulement parce qu'elle n'aime pas son mari, elle la perd. Si elle a mérité la répudiation par sa mauvaise conduite, elle perd aussi sa Khethoubah. [V. *suprà*, p. 205 et 206.]

Le texte de la Ghemara qui suit n'a aucun rapport à la Khethoubah. Il se rattache à la puissance paternelle et nous prouve que le père ne pouvait faire entrer son fils mineur dans le judaïsme, sans laisser à celui-ci le droit d'en sortir à sa majorité. Il faudrait décider, chez nous aussi, que le père ne peut imposer une religion à son fils au delà de sa minorité. Il serait même difficile d'admettre qu'il pût, pendant la minorité, lui imposer les pratiques d'un culte auxquelles l'enfant se refuserait.

PAGE 104, fol. 15. — Le texte de la Mischnah aborde une question de preuve, et il s'en présentera beaucoup dans la suite.

La femme veuve ou répudiée réclame la Khethoubah de 200 zouzes, comme ayant été épousée vierge. Étant demanderesse, c'est à elle de faire la preuve qu'elle était mariée en premières noces. Le texte admet comme preuves suffisantes de sa prétention sa sortie de la maison paternelle, son voile, sa coiffure de vierge et la nature du repas de noces. Ces faits sont supposés prouvés par témoins ; mais si elle n'avait pas de témoins, la dénégation formelle du mari serait-elle crue, plutôt que l'affirmation de la femme ?

La Ghemara [p. 106] incline d'abord à présumer les premières noces, comme étant plus fréquentes que les secondes. Remarquons, à ce sujet, le principe du *rob*, de la majorité des cas, ce que nous appelons le *quod plerumque fit.* Mais le texte ajoute aussitôt [p. 107] : si les premières noces sont plus fréquentes que les secondes, elles ont aussi un plus grand retentissement; il est donc difficile de comprendre que s'il y avait eu premières noces, le femme n'en pût retrouver de témoins.

En somme, la Ghemara s'arrête à l'opinion qui exige que la femme produise des témoins favorables à sa prétention.

Une pareille question ne se présenterait pas chez nous. Voici cependant un cas qui n'est pas sans analogie; mais la solution devrait être différente de celle qui avait prévalu dans la Ghemara : Une femme veuve ne peut se remarier qu'après dix mois de viduité; supposons qu'une femme soit sur le point de se marier, et que l'officier de l'état civil, sur un soupçon qu'elle est veuve, lui demande de justifier qu'il s'agit pour elle d'un premier mariage; elle pourrait s'y refuser et invoquer le principe du *rob*, du *quod plerumque fit.*

Pages 105 et 106, fol. 16. — Le principe posé ici : *la bouche qui a lié, la même bouche a délié*, est une formule heureuse, *elegantia juris*, pour exprimer l'indivisibilité de l'aveu que nous trouvons formulée dans l'article 1356 du Code civil.

L'application qui en est faite par la Mischnah pourrait être admise aujourd'hui. Le possesseur d'un champ reconnaît que le champ appartenait jadis au père de son adversaire : il se lie; mais il affirme l'avoir acheté du propriétaire, il se délie. Par son aveu, il donne une preuve de sa sincérité, car il pourrait ne rien dire et son adversaire, sans doute, ne pourrait pas fournir de preuve contre lui; donc lorsqu'il allègue ensuite un fait qui lui est favorable, il doit être cru. Mais si l'adversaire avait des preuves de son droit, comme il n'aurait dès lors aucun besoin de l'aveu du possesseur, il ne craindrait pas non plus l'allégation d'un achat non prouvé. Nous ne déciderons pas autrement aujourd'hui.

Page 109, fol. 17. — A cette occasion, la Ghemara nous

apprend que si trois ans s'étaient écoulés depuis que le défendeur possédait le champ, il pourrait dire, sans preuves, qu'il a acheté le champ. Ce principe, dit « de la *Hazakah* » rappelle l'*usucapio* des Romains et notre prescription. Le délai de trois ans est plus long qu'il ne fut d'abord à Rome [deux ans] et plus court qu'il ne fut plus tard [dix ans]. La Hazakah n'avait pas d'effet contre un mineur; c'est une règle qu'on trouve à la fin du droit romain et qui est observée chez nous. Il est même à remarquer que la Hazakah ne lui est pas opposable après sa majorité, tant qu'il n'a pas appris par d'autres personnes que le bien appartenait à son père; parce que, le voyant dans des mains étrangères, il n'a pas soupçonné qu'il fût à lui. Nous n'avons pas poussé si loin la faveur due aux mineurs.

PAGE 110, fol. 18. — Voici une autre application de l'indivisibilité de l'aveu : « Je t'ai emprunté 100 zouzes, mais je te les ai payés ». Le défendeur ne sera pas condamné. Nous admettrions aujourd'hui la même solution.

Mais la suite de la Ghemara contredit nos principes : « Si quelqu'un emprunte de l'argent devant témoins, il n'est pas obligé de payer devant témoins, et on le croira sur parole, quand il dira qu'il a payé. » Ceci est contraire à toutes nos idées de justice : le prêteur ayant une preuve de son droit, sans l'aveu de l'emprunteur, celui-ci devait fournir une preuve écrite ou au moins testimoniale du remboursement.

La suite de ce texte [p. 111-112] devient d'une subtilité quintescenciée, au sujet du principe du *migo*, qui n'est pas sans analogie avec l'indivisibilité de l'aveu et que le savant traducteur exprime très bien ainsi [p. 112, note 1] : « il aurait pu dire des choses plus favorables pour lui, s'il avait voulu mentir ».

PAGES 113 et 122. — Les deux textes de la Mischnah et le commentaire qui les suit [p. 113 et 126] n'ont aucun rapport à la Khethoubah. Ici, il s'agit de la signature des témoins, apposée à un acte de vente ou de prêt. Les questions très subtiles qui y sont discutées s'élèveraient-elles à propos d'une Khethoubah? Nous l'ignorons. Probablement les thalmudistes l'ont pensé. En l'admettant, c'est à la matière des preuves que ces questions

appartiennent, comme celles de l'aveu qui précèdent et qui vont revenir.

Chez les Romains, on ne voit guère de témoins apposer ainsi leur signature à des actes privés qu'en matière de testaments. Chez nous, ils ne l'apposent qu'à des actes publics, et alors ils n'ont pas, en général, à la confirmer ou à la dénier.

Les difficultés épineuses accumulées ici à plaisir par les thalmudistes n'ont pas d'analogue dans les deux législations qui nous intéressent dans cette comparaison.

Page 120. — Incidemment, il est dit qu'un fou peut vendre ses biens dans un moment lucide. Cette solution qui était admise en droit romain [Loi 6, *Code Just.*, *De curat. fur.*, V, 70] est tout à fait rejetée par notre Code civil [art. 502].

Page 131, fol. 22. — On n'admettrait pas chez nous la preuve du mariage par l'aveu du défendeur. Le mariage se prouve par l'acte de l'état civil [*C. civ.*, art. 194], ou par des moyens exceptionnels [art. 197-198]; la possession d'état d'époux légitimes ne suffit pas [art. 195-196]. En droit romain, en l'absence d'actes publics, l'aveu, croyons-nous, n'aurait pas été sans force.

Page 131, fol. 22. — Les Romains auraient sans doute admis la solution des thalmudistes, si une femme s'était déclarée mariée, mais divorcée, parce que la preuve du mariage n'était pas soumise à des règles particulières. Nous n'aurions pas admis la même solution chez nous, quand le divorce était permis : une femme qui, sur le point de contracter un second mariage, aurait reconnu devant l'officier de l'état civil qu'elle avait été mariée, mais aurait prétendu être divorcée, aurait dû rapporter la preuve authentique de son divorce.

Aujourd'hui une femme se disant mariée mais séparée de corps, ou séparée de biens, ne pourrait sans autre preuve et en vertu de l'indivisibilité de l'aveu, se prétendre en droit de faire les actes permis à une femme séparée.

La discussion qui suit, dans la Ghemara, n'aurait pas d'application chez nous : quand il s'agit du témoignage judiciaire, non du témoignage instrumentaire, on ne compte pas le nombre des témoins de part et d'autre ; les témoignages se pèsent

et ne se comptent pas : la règle *testis unus, testis nullus*, généralement admise en droit romain, n'a plus d'application chez nous.

PAGE 137. — La législation thalmudique punit pécuniairement la séduction. Elle n'était pas punie à Rome, quand elle n'avait pas le caractère de stupre ou de rapt [V. *Code Just.*, IX, 10 et 13]. Chez nous, il en est de même, à moins que la fille ne soit mineure de treize ans. En aucun cas, on ne ferait une distinction entre deux indemnités, l'une pour la honte, l'autre pour le dommage consistant dans la difficulté d'établir par mariage la fille séduite.

Ceci n'a d'ailleurs aucun rapport direct avec la Khethoubah.

PAGE 140, fol. 41. — Nous donnerions encore moins d'effet à l'aveu de celui qui s'accuserait lui-même d'un crime ou d'un délit, si d'ailleurs aucune autre preuve n'était fournie, soit par le délinquant lui-même, soit par des tiers.

PAGE 141. — On pourrait rapprocher le texte de la Ghemara de la disposition du droit romain sur le dommage causé par les animaux mal gardés [*Instit. J.*, IV, 9]; mais les divergences des thalmudistes ôtent son principal intérêt à ce rapprochement. C'est encore un texte étranger à la Khetboubah.

PAGE 143. — Le texte de la Mischnah, en donnant au père l'indemnité due à la fille, pour le viol ou la séduction dont elle a été victime, constate un effet de la puissance paternelle qui se retrouve à Rome dans d'autres applications. Chez nous, l'indemnité due à une fille mineure pour le crime de viol ne serait pas acquise à son père.

Le texte s'écarte, en tout cas, des principes rationnels du droit, en déterminant le principe de l'acquisition de l'indemnité par l'époque du payement ou de la condamnation, et non par celle de la faute qui y donne lieu.

PAGE 147. — On sait que la loi mosaïque punissait de mort l'adultère d'une fiancée. Le premier texte de la Mischnah nous apprend ici : 1° que les fiançailles ressemblent encore au mariage, en ce sens qu'elles donnent lieu, comme lui, à une Khethoubah qui est acquise à la fiancée par la répudiation ou la mort du fiancé, et que, dans ce dernier cas, la fiancée est même

appelée *veuve ;* 2° que les fiançailles diffèrent du mariage, en ce qu'elles ne mettent pas fin à la puissance paternelle et qu'elles ne font pas obstacle à ce que le père acquière par sa fille les biens qui adviennent à celle-ci.

Le droit romain n'attachait pas aux fiançailles les effets des *justæ nuptiæ*, quant aux personnes ni quant aux biens. Chez nous, les fiançailles n'ont pas, en général, d'effets légaux ; on admet seulement qu'une rupture entre fiancés pourrait donner lieu à des restitutions ou à des dommages-intérêts, s'il y avait eu des présents ou des frais faits en vue du mariage promis.

PAGE 153, fol. 46. — La Mischnah nous apprend que le père a le droit de marier sa fille avant la seconde majorité, ce qui nous semble impliquer que celle-ci peut être mariée sans son consentement. C'est là un droit exorbitant pour le père, dont on ne trouve aucune trace dans le droit romain le plus ancien, et qui répugne à la nature contractuelle du mariage.

Notre ancien droit a présenté de pareils abus de la puissance paternelle ; mais ils étaient moins fondés sur la loi ou la coutume que sur la faiblesse et la tolérance des pratiques judiciaires.

En sens inverse de ce qui précède, le droit romain primitif avait permis au père de dissoudre par le divorce le mariage *bene concordans* de ses enfants ; mais ce droit exorbitant avait lui-même été abrogé par Antonin le Pieux [Paul, *Sent.*, II, 19, § 2 ; V. 6, § 15] [1].

---

[1] Le savant traducteur nous fait observer que les thalmudistes ne pouvaient abolir la loi mosaïque qui donnait au père le droit de vendre sa fille mineure, comme servante, à un homme qui pouvait l'épouser ou la donner pour femme à son fils [*Exode*, XXI, 7-9]. Mais ils ont introduit deux correctifs contre cette loi antique. D'abord on trouve dans d'autres traités le principe d'après lequel aucun père ne devait marier sa fille mineure sans lui demander si elle consentait ; les thalmudistes cherchant toujours pour leurs solutions un appui dans la Bible, ont appuyé celle-ci sur le texte qui parle du mariage de Rebecca avec Isaac, où il est dit qu'on a demandé à Rebecca si elle consentait [*Gen.*, XXIV, 57]. Ensuite la fille mariée malgré elle pouvait forcer le mari à lui donner la lettre de divorce. [Voy. plus haut, p. 188].

D'autre part jamais la Bible ni le Thalmud n'ont admis que le père pût forcer sa fille à se séparer de son mari.

Le même texte [fol. 46], présente aussi une disposition notable au sujet de l'usufruit paternel. Le père n'a pas l'usufruit des biens dont la fille non mariée a hérité de sa mère. Chez les Romains, il en eût été autrement. Chez nous, le père aurait cet usufruit jusqu'à ce que sa fille eût atteint dix-huit ans ou fût émancipée. Dans la Mischnah l'usufruit du père sur les mêmes biens n'aurait lieu qu'à la mort de la fille; chez nous, il cesserait, au contraire, par la mort de la fille, puisque cette mort ferait passer les biens aux héritiers.

Le texte ne nous dit rien des droits du père sur les acquisitions de son fils.

PAGES 161 et 162. — La Ghemara vise en passant le droit pour le mari de succéder à sa femme, par préférence aux enfants de celle-ci. Le droit romain présentait le même droit du mari, lorsqu'il avait la *manus*, ou puissance maritale, ce qui n'était pas constant et disparut de bonne heure.

Chez nous, les époux ne se succèdent qu'à défaut de parents au degré successible. Notre législation est, à cet égard, fort critiquée, et il est vraisemblable qu'elle sera bientôt modifiée dans un sens plus conforme à la nature du lien conjugal. Il y a une proposition de ce genre soumise à l'Assemblée nationale.

PAGES 162-165. — La Ghemara entre dans des détails sur la nature des biens qui seront affectés à la nourriture des filles. En règle, c sont les immeubles et non le mobilier. De même, les créanciers du défunt ne pouvaient pas saisir les meubles, lesquels appartenaient aux orphelins. Nous ne trouvons rien, chez les Romains ni chez nous, d'aussi singulier ni d'aussi peu justifiable [1].

PAGE 165. — La Mischnah revient sur le montant de la Khethoubah. Elle ajoute que le mari doit racheter sa femme prisonnière, sans pouvoir s'en affranchir en abandonnant la

[1] Sous plusieurs rapports, on fait une distinction entre les valeurs mobilières destinées au commerce et les objets destinés à la consommation et à l'usage journalier [V. p. 192 et 214-217]. La loi mosaïque [*Exode*, XXII, 25, *Deuter.*, XXIV, 6-10] défend aussi au créancier de saisir les derniers.

(*Note de Rabbinowicz.*)



Khethoubah; tandis qu'il s'affranchirait à cette même condition des frais de traitement, si elle était malade ou blessée.

Chez les Romains, nous ne croyons pas que le mari fût nécessairement tenu de racheter sa femme, sauf l'intervention du censeur. En cas de maladie, il aurait pu, à la rigueur, divorcer avec elle, comme il aurait pu mériter le divorce de la part de celle-ci pour refus de soins.

Chez nous, le mari pourrait-il être contraint de payer une rançon pour sa femme, si elle était prise par des pirates ou des brigands? Nous l'admettons sans hésiter, en vertu de l'obligation où est le mari de lui fournir tous les moyens d'existence qui sont en son pouvoir [art. 214]. Quant à l'obligation de la soigner dans la maladie, elle serait moins douteuse encore, et le refus de soins par le mari pourrait être une cause de séparation de corps.

Page 168. — Le droit pour la veuve de se faire nourrir sur les biens de la succession du mari ne dure-t-il que jusqu'au payement de la Khethoubah ou va-t-il au delà? Nous inclinons pour la première opinion, autrement la Khethoubah n'aurait plus de justification, si elle ne servait à nourrir la veuve.

Cette question paraît d'ailleurs avoir été diversement résolue, suivant les pays. Dans certaines contrées [voy. p. 168 et 169], le mari écrivait dans la Khethoubah que sa veuve serait nourrie dans sa maison tant qu'elle ne serait pas remariée; dans d'autres, il n'imposait à ses héritiers l'obligation de nourrir la veuve que jusqu'à ce qu'ils eussent payé la Khethoubah.

Dans notre Code civil, la veuve a droit aux aliments sur les biens de la communauté ou sur la succession du mari, suivant le régime matrimonial [art. 1465 et 1570].

Page 172. — La solution finale de la Ghemara est bien sévère : la veuve qui a vendu ou engagé sa Khethoubah perd son droit à la nourriture. Elle encourt la même privation, si elle réclame sa Khethoubah devant le tribunal [V. p. 175, *d.*].

Il n'y a rien de semblable dans nos deux législations.

Page 174. — La solution finale de la Mischnah, qui considère comme un concubinage l'union dans laquelle la Khethoubah

est réduite de moitié, est bien étrangère aussi au droit romain et au droit français. Nos deux législations n'ont jamais attaché à la donation *ante nuptias*, ni au douaire l'importance que le droit thalmudique donne à la Khethoubah. Ces stipulations n'auraient jamais été considérées comme nécessaires à l'existence du mariage : elles auraient seulement servi à en compléter la preuve, si elle avait été douteuse.

PAGE 176, *k*. — La Khethoubah, loin de se payer avec les immeubles de première classe, se paye avec ceux de la dernière. Dans un cas qui a de l'analogie, celui des reprises de la femme commune en biens, notre Code civil donne la solution inverse [art. 1471], au moins quand la femme est en concours avec son mari. En face des créanciers de celui-ci, elle est encore traitée très favorablement grâce à son hypothèque légale.

PAGE 185, fol. 59. — L'indication donnée par la Mischnah des divers travaux auxquels la femme est astreinte, suivant la condition des époux, n'a aucune analogie dans les législations romaine et française.

PAGE 186, fol. 60. — Notre législation défend à la veuve de se remarier avant dix mois révolus, de peur qu'il n'y ait incertitude de paternité, en cas de grossesse. La loi thalmudique va plus loin, elle veut que si la veuve a un enfant à la mamelle, elle ne se remarie qu'après l'allaitement.

La suite du texte entre, sur l'allaitement, dans des détails qui ne sont nullement juridiques.

PAGE 187, fol. 63. — La diminution continue que subit la femme dans sa Khethoubah, pour ne pas remplir ses devoirs d'épouse, rappelle dans une certaine mesure les rétentions *propter mores* que le mari, à Rome, opérait sur la dot. Il n'y a rien de pareil chez nous.

PAGE 189. — Le tarif de ce que doit donner le mari à sa femme, quand elle ne vit pas avec lui, est aussi complètement étranger aux deux législations qui nous occupent.

PAGE 191. — Les droits du mari sur ce que trouve la femme, ou sur ce qu'elle gagne par son travail, de même l'usufruit qu'il a sur les biens dont hérite sa femme, ont leur analogie

chez nous quand il y a communauté de biens entre les époux. A Rome, le mari n'aurait eu aucun droit semblable, en dehors de la *manus*.

Le *lévirat*, auquel fait allusion le texte suivant de la Mischnah, était l'obligation, pour le frère du mari, pour le beau-frère de la femme, *lévir*, d'épouser celle-ci.

Page 193. — L'obligation où est le père de donner au moins 50 zouzes de dot à sa fille est contraire à notre arti ticle 204. Mais les Romains admettaient que le père pût être contraint de doter sa fille, selon sa fortune.

Page 193-195. — Les détails que donne la Ghemara sur le devoir de faire l'aumône et la manière dont la pratiquaient les fidèles observateurs de la loi, sont assez curieux; mais les économistes modernes trouveraient beaucoup à reprendre dans de pareilles prescriptions.

Page 199. — Le droit reconnu à la fille d'avoir pour dot sa part en nature dans tous les biens de la succession, rappelle notre fâcheux article 826 du Code civil, disposition dont beaucoup d'économistes demandent l'abrogation pour éviter un trop grand morcellement des terres.

Page 201. — La Mischnah suppose que le mari a fait un vœu dont l'observation présente pour sa femme des inconvénients plus ou moins graves. Au lieu de considérer ce vœu comme nul, on oblige le mari à répudier sa femme [V. un vœu semblable, p. 185]. Ce respect aveugle des vœux, cette association des choses religieuses aux choses civiles amènent des résultats bien peu satisfaisants. Chez nous, de pareils vœux seraient nuls et de nul effet, comme contraires à l'ordre public.

Pages 205 et 206. — Les cas énumérés dans la Mischnah, où le mari peut répudier sa femme sans lui donner la Khethoubah, rappellent encore les rétentions *propter mores* du droit romain [voy. p. 187].

Pages 206-209. — Toutes les causes de répudiation fondées sur les maladies du mari ou de la femme sont sans application chez nous. Elles auraient été suffisantes et au delà, sans doute, à Rome, pour fonder un divorce, même quand la censure avait toute sa sévérité.

PAGES 210-213. — Le texte de la Mischnah et celui de la Ghemara montrent que les commentateurs étaient fort divisés au sujet des droits respectifs de la femme et du mari sur les biens que celle-ci avait recueillis par héritage depuis les fiançailles De pareilles questions ne se présentent pas dans nos législations, qui ne donnent pas aux fiançailles un caractère aussi obligatoire. Il est inutile de nous y arrêter.

PAGES 213-217. — La Mischnah impose au mari l'obligation de faire emploi de l'argent de la femme. Chez nous, cet emploi est facultatif ou obligatoire, suivant les conventions matrimoniales.

Les solutions qui suivent, surtout celles de la Ghemara, sur le moment où les fruits sont acquis, soit au mari, soit à la femme, se rapprochent assez de celles du droit romain et du droit français.

PAGES 217 et 218. — La Mischnah et la Ghemara nous révèlent ici une combinaison agricole qui ne nous paraît avoir eu aucune application dans nos deux autres législations : c'est la propriété d'oliviers et de vignes appartenant à la femme, bien qu'ils soient plantés sur le terrain d'autrui. Il arrive souvent que quelqu'un est propriétaire d'une maison bâtie sur un terrain qui ne lui appartient pas; mais la même division des droits n'existe pas pour les plantations. Elle aurait bien des inconvénients dans la pratique.

PAGES 218-221. — Il y a, ici encore, dans la Mischnah et dans le commentaire une singulière disposition : c'est celle qui prive le mari de tout recours contre sa femme, à raison des dépenses qu'il a faites sur les biens de celle-ci, parce qu'il a usé des fruits, pour si peu que ce soit.

La défense faite au mari d'aliéner son usufruit des biens de la femme, et l'obligation où il est de conserver les revenus pour les besoins du ménage, ont de l'analogie avec les limites mises, chez nous, au droit du mari sur les biens dotaux.

PAGES 230 et 231. — La défense faite au mari de renoncer d'avance aux droits que la mort de sa femme doit lui donner sur les biens de celle-ci, est conforme à notre droit, qui défend toute renonciation, tout pacte concernant une succession non ouverte.

Pages 232-234. — La Mischnah et la Ghemara appliquent ici des principes tout à fait étrangers au droit romain et français, et peu justifiables, selon nous. Qu'on hésite sur la préférence à donner, à l'un ou l'autre, entre la veuve et le créancier du dédéfunt, nous le comprenons; mais préférer, soit l'héritier, soit le plus malheureux des trois, c'est ce qu'il y a de moins conforme à la raison du droit.

Incidemment, il est dit qu'une saisie ne peut être faite après la mort du débiteur. Chez nous, il n'y a pas de pareils obstacles. Nous rapprocherions, tout au plus, la disposition de l'article 2146, qui défend de prendre une inscription d'hypothèque après la mort du débiteur, quand sa succession est obérée.

Page 239-241.—Au premier abord, ce serait une idée étrange que de permettre au mari d'obliger sa femme à prêter serment qu'elle ne l'a pas volé, dans la gestion de leur commerce ou de leur ménage, surtout si son refus de serment devait la faire considérer comme coupable de vol. Chez nous, on ne pourrait déférer le serment à quelqu'un sur le fait d'un vol ou de tout autre délit qu'on lui imputerait : le serment ne pourrait être déféré que sur une obligation civile de restituer, et le refus de serment pourrait bien faire considérer le défendeur comme étant débiteur, mais non comme délinquant. Ici les thalmudistes ne considéraient pas non plus la femme comme délinquante, mais seulement comme débitrice, ce qui est suffisamment prouvé par la suite du texte.

Mais une véritable particularité thalmudique, au sujet du serment, c'est la renonciation que peut faire le mari au droit de déférer le serment à la femme ou aux héritiers de celle-ci.

Nous n'admettrions pas, chez nous, qu'un contractant pût s'interdire à l'avance la faculté de prouver son droit par la délation du serment, qui est souvent la seule ressource d'un plaideur auquel manquent les autres preuves.

Le texte de la Ghemara mentionne, en passant, la publication des ventes de biens, laquelle avait pour but de prévenir ceux qui avaient des droits à faire valoir. Il n'y a pas là assez de développements pour que nous puissions y voir quelque

chose d'analogue à notre transcription ou à nos annonces légales de certaines ventes publiques.

PAGE 241-249. — La Mischnah et la Ghemara entrent dans des détails particuliers sur les applications différentes du serment : on y trouve un serment qui peut être déféré aux deux parties, un autre qui ne peut l'être qu'à une seule; un serment pour celui qui prétend se faire payer, un autre pour celui qui prétend ne pas payer. Nous n'avons pas les mêmes distinctions. Le serment décisoire peut être référé à la partie qui le défère; il est donc commun aux deux parties, moyennant qu'on le fasse toujours porter sur un fait personnel à celui auquel on le défère. [Voy. *C. civ.*, art. 1357 et suiv.].

Quant à notre serment supplétoire, déféré par le juge, il ne peut être référé [art. 1368]; mais ce point de ressemblance est bien faible.

PAGE 249-252. — Les difficultés de preuves dont s'occupent ici la Mischnah et la Ghemara paraissent tenir en grande partie à la persécution dont les Juifs étaient déjà l'objet. Nous n'avons donc pas à critiquer les solutions.

PAGE 252. — La Mischnah nous prouve que la femme divorcée pouvait être épousée de nouveau par son mari, ce qui était permis par la loi mosaïque, à condition qu'elle n'eût pas pris un second mari dans l'intervalle [*Deuter.*, XXIV, 1-4]. Nous n'oserions pas affirmer qu'il en fût de même en droit ro main; mais certainement notre loi du divorce le défendait, et ce n'était pas son côté le moins critiquable [*C. civ.*, art. 295].

PAGE 256-258. — En cas de deux mariages, les textes de la Mischnah et de la Ghemara indiquent suffisamment le rang qui appartient aux deux femmes quand il y a divorce, et à leurs héritiers, en cas de décès des deux femmes. Chez nous, les héritiers de la première femme primeraient la seconde ou ses héritiers, au cas où ils invoqueraient l'hypothèque légale, et ils concourraient les uns envers les autres sur les valeurs mobilières.

PAGE 258-265. — La Mischnah continue dans le même ordre d'idées; mais la Ghemara s'en écarte, sans que nous ayons à la suivre dans ses digressions.

PAGE 265-269. — Ici, il y a trois mariages successifs, au lieu de deux, et la distribution des biens se fait proportionnellement à la valeur des Khethouboth. Ce qui nous frappe le plus, c'est la comparaison faite avec le cas d'une société. On donne au texte deux solutions à cet égard : tantôt les bénéfices se partagent par portions égales, à défaut de convention; tantôt ils se partagent proportionnellement. Le droit romain fixait dans ce cas des parts égales; le nôtre, des parts proportionnelles; mais aucune de ces deux législations n'a imaginé de distinguer entre la société pour l'achat d'un bœuf destiné à la charrue et l'achat d'un bœuf pour l'abattoir.

PAGE 270. — La Mischnah suppose que le défunt a laissé quatre femmes, et ici il ne s'agit pas de mariages successifs suivis de divorces, car le texte, après avoir dit qu'on payera les khethouboth dans l'ordre des dates, suppose que toutes les quatre ont *la même date*. La polygamie existait donc à cette époque [1].

[1] La polygamie existait à cette époque, même parmi les chrétiens; seulement, les polygames ne pouvaient être ordonnés prêtres. Cela est prouvé par un passage de *Timothée*, où saint Paul donne les conseils suivants : « Que « l'évêque soit irréprochable, *mari d'une seule femme*, tenant ses enfants « dans la soumission; qu'il ne soit pas nouvellement converti; que la femme « soit pudique; que les diacres soient aussi *maris d'une seule femme*, gou- « vernant bien leurs enfants et leur propre famille » [*Timothée*, I, III, 9-12). Le polygame n'est donc pas plus incapable d'être sacré évêque que le nouveau converti [1]. Dans le Thalmud on trouve aussi que la polygamie était expressément défendue au prêtre juif qui avait reçu le sacre [V. Traité *Yoma*, fol. 13, recto.

Du reste, la polygamie, bien que permise par la loi, était réprouvée par les mœurs et considérée comme incompatible avec la paix et la prospérité du ménage. Voici ce qu'on lit dans Thargum ou la paraphrase thalmudique de Ruth : « Je ne peux pas l'épouser, car je suis déjà marié; par consé- « quent, je ne suis pas libre d'épouser une autre femme à côté de la pre- « mière, car je crains d'amener des querelles dans mon intérieur et la ruine « de ma maison; si tu veux l'épouser, épouse-là, car tu n'es pas marié »

[1] Nous ne pouvons nous livrer ici à une discussion théologique avec le savant traducteur; seulement nous croyons que l'Eglise a toujours entendu le texte de saint Paul en ce sens que l'évêque et le prêtre peuvent bien être consacrés, s'ils ont été mariés une fois, mais non. s'ils l'ont été deux fois.

(*Note de Boissonade.*)

PAGE 271-274. — La Ghemara soulève incidemment trois questions qui seraient moins délicates chez nous, dans des cas identiques, si rares qu'ils soient :

1° Dans une affaire d'association, un des associés plaide contre un adversaire et perd le procès ; les uns disent que l'autre associé ne peut plaider à son tour; d'autres disent le contraire. Chez nous, il faudrait distinguer si cette société avait ou non le caractère de personne juridique : au premier cas, le procès serait fait par ou contre le gérant et tous les associés seraient soumis à la sentence; au second cas, chacun plaiderait pour lui-même, à ses risques et périls.

2° Deux acheteurs du même terrain ont la même date, il n'y a même pas de différence d'heure : ils seront copropriétaires et auront des droits égaux, disent les uns; on déterminera la priorité réelle d'après les circonstances, disent les autres : notamment on recherchera quel est celui auquel le titre de vente a été délivré le premier. Chez nous, si deux transcriptions de vente du même bien avaient lieu le même jour, on devrait préférer l'acheteur qui aurait transcrit le premier et ne pas appliquer la règle des inscriptions d'hypothèques, d'après laquelle les inscriptions portant la même date viennent en concours. [Art. 2147, *C. civ.*]

3° Un mandataire doit remettre de l'argent à un tiers; le mandant et le destinataire meurent tous deux : les uns veulent

---

[*Thargum*, *Ruth*, IV, 6; V. aussi le commentaire d'Aben Ezra, *l. c.*] L'adjectif *tsarah*, ennemie, était le seul mot usité pour désigner la qualité de parenté par alliance qui existait entre deux femmes, épouses d'un seul mari [I, Samuel, I, 6]. Enfin une mischnah dit : « Jadis on se conformait à la loi du lévirat; mais de nos jours on admet qu'il vaut mieux s'en affranchir par la « cérémonie de la halitzah, que d'épouser la veuve de son frère » [Traités *Jebamoth*, 39, *Khethouboth*, 64]. Ainsi les thalmudistes, et même les rois Maccabées, étaient tous monogames.

Les exemples de polygamie que donnent les thalmudistes ne sont jamais tirés de faits judiciaires, mais sont de pures hypothèses, faites pour l'application des principes, comme, de tout temps, les jurisconsultes en proposent tant d'autres que la pratique ne réalise pas. C'est ce que j'ai écrit en 1873; depuis j'ai émis des idées nouvelles dans ma préface du quatrième tome, article *Polygamie.* (*Note de Rabbinowicz.*)



que le mandataire remette l'argent, tantôt aux héritiers du mandant, tantôt aux héritiers du destinataire, suivant les circonstances du fait ; d'autres veulent que l'argent soit partagé entre les héritiers de l'un et de l'autre. Chez nous, si le mandant était mort le premier, le mandat se trouvant révoqué par ce seul fait, c'est aux héritiers du mandant que l'argent devrait être rendu ; *secùs*, dans le cas contraire.

PAGE 274, fol. 95. — La Mischnah suppose un singulier circuit d'actions qui nous semblerait pouvoir être arrêté dès le début : la première femme ayant promis à l'acheteur de ne pas l'évincer pour sa khethoubah, si la seconde femme opère cette éviction, la première ne peut pas évincer la seconde, car celle-ci lui dirait : *si vinco vincentem te*, *a fortiori te vinco*.

PAGE 289, fol. 99. — La Mischnah admet la nullité de la vente pour insuffisance du prix : les Romains l'admettaient pour lésion de moitié; notre Code civil, pour lésion de plus de 7/12es, et encore s'il ne s'agit pas d'une vente faite en justice et ne pouvant être faite qu'en cette forme [art. 1674 et 1684]. Ici, trois solutions sont données pour les différents cas : Si la vente est faite par la femme, la moindre lésion suffit pour la nullité ; elle doit être du sixième de la valeur, si la vente est faite par autorisation du tribunal ; mais si la vente est faite aux enchères publiques, il n'y aurait pas nullité, même pour lésion de moitié. Cette dernière décision de la Mischnah est contredite dans la ghemara.

PAGE 291. — Le texte distingue deux sortes de biens de la femme qui ont de l'analogie avec les nôtres. — Les biens *melog* ressemblent aux *propres*, sous le régime de communauté : le mari en a l'usufruit, mais non la propriété ; les biens *tzon barzel* ont de l'analogie avec les biens *dotaux*, sous le régime dotal : le mari doit les restituer à la femme, à tout événement ; ils sont aussi *solides que le fer*.

PAGE 300. — La ghemara, par une digression, nous apprend que la vente de marchandises n'est valable que par la prise de possession par l'acheteur. Nous croyons qu'il faut entendre cette solution plutôt de la transmission de la propriété que de la validité même du contrat, comme produisant obliga-

tion. Dans ce sens, la vente thalmudique ressemble à la vente romaine; aussi, s'il s'agit de choses qui se comptent ou se pèsent, le mesurage ne suffit-il pas à la translation de la propriété; tandis qu'il suffirait chez nous, comme le seul consentement suffirait pour un corps certain.

C'est une autre digression curieuse que celle qui nous apprend comment les rabbins s'y prenaient pour propager chez les enfants l'instruction et l'enseignement mutuel du Pentateuque et du Thalmud.

Page 301, fol. 104. — C'est une sage décision que de suspendre la prescription de vingt-cinq ans pour la Khethoubah, tant que la veuve reste dans la maison du mari où les héritiers lui donnent la nourriture. La prescription ne commence à courir qu'à partir du moment où la veuve est rentrée dans sa famille. La justification de la prescription par une présomption de renonciation nous paraît bonne : nous n'expliquons pas autrement notre prescription, si ce n'est que nous présumerions que le payement a été réellement effectué, plutôt qu'il n'y a eu renonciation.

Page 304. — Les précautions prises pour assurer l'impartialité des juges ou des arbitres sont très dignes de remarque, mais elles ont quelque chose d'exagéré.

Page 305, fol. 108. — La préférence donnée aux enfants mâles sur les filles est ici justement tempérée : quand il n'y a que de quoi nourrir les filles, elles excluent les fils. Nous n'avons aucune de ces deux préférences.

Page 306. — Nous n'admettrions pas qu'un témoin qui signe un acte de vente, pas plus qu'un notaire qui le reçoit, perdissent, pour cette seule cause, leur droit sur la chose vendue, s'ils venaient ensuite à prétendre que cette chose leur appartient : ce serait tout au plus une présomption de fait contraire à leur prétention; mais s'ils avaient des titres à l'appui, leur témoignage ne leur nuirait pas : il pourrait d'ailleurs s'expliquer par une erreur de fait.

Page 308. — La solution qui refuse au propriétaire du terrain enclavé un passage sur le terrain de ses voisins, est inique, si les voisins peuvent, par là, s'emparer du terrain, et anti-éco-

nomique s'ils s'opposent seulement à l'accès et à la culture. Notre Code civil a sagement dit que, dans ce cas, il sera fourni un passage, moyennant indemnité et par l'endroit le plus court ou le moins dommageable. [*C. civ.*, art. 682.]

Page 308-310. — Il ne viendrait, chez nous, à l'esprit de personne de contester une créance à quelqu'un, sous prétexte qu'il a fait une vente à son prétendu débiteur et que s'il avait été créancier, il n'aurait pas négligé de se faire payer, avant de vendre et de recevoir son prix.

La solution finale qui suit dans la Mischnah est plus rationnelle ; si le prétendu prêteur a emprunté à son tour, chacun peut faire valoir son titre de créance, sauf à compenser.

Page 311. — Le droit pour la femme de se refuser à suivre son mari dans une autre province est tout à fait opposé au nôtre : chez nous, la femme est obligée de suivre son mari partout où il juge à propos de résider [art. 214], à moins que le voyage ou le séjour imposé par son mari ne soit de nature à compromettre sa vie, sa santé ou sa considération.

G. Boissonade.
Professeur-agrégé à la Faculté de droit de Paris.

Paris, 1873.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES TERMES TECHNIQUES DE CE VOLUME

אחריות *ah'ariyoth*, pluriel de *ah'arith*. Or, *ah'arith* signifie ce qui reste à la fin, la réserve, la récompense. (*Proverbes*, xxiii, 18], le dédommagement, la garantie, ce qu'on espère obtenir à la fin, la garantie de remboursement ou de dédommagement dans les cas de risques. C'est dans le dernier sens qu'il faut comprendre le mot *ah'ariyoth* dans le Thalmud. Il peut arriver qu'un individu vende un immeuble qu'il n'a pas le droit de vendre ou qui est exposé à être saisi par son créancier; le propriétaire légitime ou le créancier peut donc l'enlever à l'acheteur. Dans ce cas, le vendeur devait rembourser l'acheteur, si la vente a eu lieu avec *ah'ariyoth*, avec la garantie de remboursement ; mais il ne devait rien à l'acheteur, si la vente a eu lieu sans *ah'ariyoth*.

איכר *ykhar*, un homme qui cultive la terre d'un autre, pour être payé en argent, sans avoir de part dans les produits de cette terre.

אכרזתא *akheraztha*, proclamation. Les ventes judiciaires des terrains se publiaient à plusieurs reprises, afin que tous ceux qui avaient des réclamations à faire se présentassent pour les faire valoir, et qu'il y eût beaucoup d'acheteurs.

אמנה *amanah* [*schtar*], un acte de confiance; exemple : un individu, pensant qu'il aura besoin plus tard d'emprunter de l'argent à quelqu'un, lui remet d'avance un acte de prêt, car il a confiance en lui qu'il n'en abuserait pas pour réclamer l'argent sans l'avoir prêté.

אמורא *amora*, pluriel *amora-im*, de *amor*, dire, expliquer. Ce mot désigne les docteurs postérieurs à la rédaction de la Mischnah qu'ils expliquaient. Leurs sentences se transmettaient verbalement, tandis que celles des *thana-im* [les prédécesseurs ou contemporains du rédacteur de la Mischnah] étaient écrites dans une mischnah ou une beraïtha. C'est pourquoi, quand la Ghemara cite les sentences des *amora-im*, elle emploie le mot *ithmar* [la forme réciproque, appelée *hithpaël*, du verbe *amor*], il s'est dit ou on a dit; quand elle cite celles des *thana-im*, elle emploie le mot *thanou*, la traduction chaldéenne de *schanou*, de *schanah*, dans le sens *enseigner dans une mischnah* ou dans une beraïtha [qui s'appelait aussi *mischnah* [1]. La Ghemara donne à la sentence des *thana-im* le nom de *mischnah*, celle des *amora-im* s'appelait *memra* [Ghitin, fol. 42 v°], parole, ou *schmaatha* [*Ghitin*; fol. 41 r°], ce qu'on a entendu. On donnait aussi le nom d'*amora* à celui qui répétait au public, à haute voix, ce qu'un autre docteur lui disait à voix basse [*Ghitin*, fol. 43 r°; Kidouschin, fol. 31 v°, Berakhoth, fol. 56, r°].

אריס *aris*, un homme qui cultive le champ d'un autre pour avoir une part des produits de ce champ.

בגרות *bagrouth*, de la forme verbale *bakhor*, au paël *bakher*, mûrir [*khaf* changé en *ghimal*], maturité, indique la deuxième majorité d'une fille, qui la rendait mûre et complètement indépendante de son père. [Voy. ma traduction du traité *Baba bathra*]. On trouve dans la Ghemara le verbe *bagar*, mûrir, vieillir, se rapportant à la voix; *bagar kola*, la voix de la femme a vieilli, elle parlait d'abord comme une jeune personne, puis le timbre a changé [Traité *Baba Bathra*, fol. 167]. On sait qu'un garçon arrivait à la majorité religieuse à l'âge de treize ans accomplis et une fille à l'âge de douze ans accomplis [A l'époque halmudique, l'âge ne suffisait pas : l'individu devait en outre présenter deux poils sur une partie quelconque du corps; mais déjà à l'époque des Thossephoth on ne cherchait plus les poils, l'âge seul suffisait, voy. ma traduction de Baba Bathra et aussi Traité Nidah, fol. 52 v°. Thossephoth, article *ad schethe-*

[1] Il paraît cependant que parfois on écrivait les sentences et les discussions des *amoraim;* car on trouve parfois l'expression *mathenou* appliquée aux amoraïm (Ghitin, fol. 35 r°, Schabbath, fol. 129, recto), v. mon tome II, Introduction p. LIII-LVI.

khalkhel]. La fille se distinguait d'un garçon en ce sens que le père avait dès l'époque biblique certains droits sur sa fille mineure, mais il n'en avait aucun sur son fils mineur. Comme la fille arrivait à sa majorité religieuse quand elle était encore trop jeune, à l'âge de douze ans, le père conservait encore certains droits sur elle, et elle n'en devenait complètement indépendante que quand elle était devenue *bagroth*.

בדיקות *bedikouth*, recherches, enquêtes.

בי דינא *bè dina* et בית דין *beth din*, maison de justice, tribunal, magistrat. Cette expression désignait l'autorité suprême de la ville, qui rendait la justice et administrait toutes les affaires publiques. *Beth din* indique souvent le tribunal suprême de la nation [Traité Ghitin, fol. 55 v°].

בן נח ben Noah', fils de Noé; cette expression désigne les païens en général. Je crois qu'elle désigne souvent une certaine classe à l'exclusion des autres païens, comme *nokheri* [v. article *nokheri*].

ברייתא *beraïtha*, de *bara*, dehors. Ce mot indique un recueil de sentences des docteurs prédécesseurs ou contemporains du rédacteur de la Mischnah, qui, au lieu d'être insérées dans cette Mischnah, en ont été exclues par le rédacteur rabbi Joudah le nassie, mais recueillies par d'autres rédacteurs, qui en ont fait des recueils divers sous le nom de *beraïthoth*.

גט *ghet*, lettre de divorce; souvent le mot est synonyme de *schtar*, acte.

גמרא *ghemara*. Ce mot avait primitivement le sens de complément, de *gamar*, accomplir. Après la rédaction de la Mischnah, les docteurs y ont ajouté des commentaires ou des sentences nouvelles à propos de chaque mischnah. C'est l'ensemble de ces commentaires et de ces sentences qui entourent la Mischnah comme un glossaire, qu'on appelle *ghemara* [voy. Baba Metzia, fol. 33, Raschi]. Comme cette *ghemara* était devenue le principal objet d'étude, et qu'elle contenait toutes les sentences et les notions traditionnelles, on en forma un verbe *gamar*, étudier; un adjectif *gamir*, un homme instruit; et on emploie aussi le substantif *ghemara* dans le sens de tradition, par opposition à *sebara*, raisonnement. Ainsi trouve-t-on souvent la locution *gamir vesabir*, un homme instruit et intelligent; *y baith ema ghemara.. sebara*, si tu veux, je te dirai que c'est une tradi-

tion; si tu veux, je te dirai que le simple raisonnement a fait concevoir cette idée; *gmire*, nous avons une tradition.

גר תושב *gher thoschab*, dans le sens biblique c'est un païen domicilié en Palestine [v. plus haut, Introduction]; dans le Thalmud cette expression signifie prosélyte non naturalisé, prosélyte de la porte [voy. ma Législation criminelle, p. 117, note].

גורם *gorem*, גרמא *gerama*. *Gorem* est celui qui est la cause indirecte de quelque chose; *gerama* est la cause indirecte elle-même.

דינא דגרמי *dina degarmi*, procès pour la cause indirecte. Il faut distinguer entre le mot *de-garmi* et *gerama*. Les causes indirectes ne se ressemblent pas entre elles. D'ordinaire, quand on est la cause indirecte d'un dommage, on est acquitté; cependant, si la cause est plus ou moins directe, on est condamné d'après certains docteurs. Dans le premier cas, la cause est appelée *gerama;* dans le deuxième cas, on l'appelle *garmi*, qui est, je crois, la traduction chaldéenne de עצמי *a'tzmi* [car *gerem* est la traduction chaldéenne de *ètzem*, et *a'tzmi* vient de *ètzem*, comme *garmi* de *gerem*]. Or, *be-a'tzmi* signifie *j'étais la cause moi-même;* de même *garmi*, j'étais la cause *moi-même*, je suis considéré comme étant la cause directe du dommage, comme l'ayant fait moi-même. Le mot *legarmeh* s'emploie comme traduction de *leatzmo*, pour soi-même [traité *Moed Katan*, fol. 25, verso, Thaanith, fol. 14, verso].

הזמה *hazamah*, démenti des témoins par un *alibi*. On a donné à ce démenti le nom de *hazamah*, qui vient du verbe *zamam*, avoir dessein de faire quelque chose, parce que l'Écriture emploie ce verbe à propos de l'*alibi* [*Deutéronome* XIX, 16-19], selon l'interprétation thalmudique.

הכחשה *hakheh'aschah*, contradiction.

הלכה *halakhah* et הילכתא *hilkhatha*, du verbe *halakh*, marcher, progresser, s'étendre, se propager, se généraliser, se transmettre. Le substantif *halakhah* ou *hilkhatha* veut dire pratique ou opinion générale ou traditionnelle; plus tard le mot a reçu l'acception de loi adoptée ou traditionnelle [1].

---

[1] On traduit généralement ce mot par *loi établie*, et je l'ai souvent traduit ainsi moi-même; mais j'ai changé d'avis par les motifs suivants :

הרשאה *harschaah*, v. p. 274.

ועד *vaa'd*, réunion, surtout réunion des savants; ce mot correspond à *moed*, de la Bible; *beth ha-vaa'd*, maison de réunion ou académie, synonyme du mot *yeschibah*, séance, réunion, école, académie. Comme il y avait beaucoup d'académies dont les membres, et surtout les chefs, étaient des hommes illustres, les plaideurs qui avaient un procès dans une ville voisine préféraient se faire juger par ces académiciens, que de confier leur procès aux juges de leur ville [voy. traité Synhedrin, fol. 23].

זוז *zouze*, est synonyme de *denar*.

זיקה *zikah*, v. p. 76.

חבר *h'aber*. Ce mot signifie compagnon, associé, et il indique

---

1° La Ghemara oppose le mot *halakhah* au mot *thekanah* [Traité Baba Metzia', fol. 112 v°], loi *nouvellement* établie, et elle donne à *halakhah* le sens de loi *traditionnelle;*

2° *Halakhah* est synonyme de *schmaa'thetha*, loi entendue, traditionnelle;

3° Très souvent le mot *hilkhatha* est employé par la Ghemara là où il ne s'agit pas du tout d'une loi quelconque; par exemple : *ve-hilkhatha schehey-doubehath ah'ath wehouzmou* [Traité *Baba Kama*, fol. 73 r°], l'opinion générale est que la Mischnah parle d'un cas où les deux témoignages ont été faits ensemble et ils ont été démentis, ou le passage [*ve-hilkhatha be-khaphouth*, traité Baba Kama, fol. 12, recto.]

4° La Mischnah ou la Beraïtha ayant cité deux docteurs qui ne sont pas d'accord entre eux sur un certain sujet, elle ajoute souvent *ve-halakhah*, et l'opinion générale ou la tradition s'accorde avec l'un ou l'autre de ces docteurs. La Ghemara dit : *ein lemedin halakhah mithokh mischnah*, on n'apprend pas la loi d'une mischnah; c'est-à-dire quand la Mischnah dit que la *halakhah* s'accorde avec tel docteur, on ne prend pas pour cela l'opinion de ce docteur comme une loi établie et indiscutable. Pourquoi? C'est que dans la Mischnah le mot *halakhah* ne veut pas dire *loi établie*, mais *opinion générale;* tandis qu'à l'époque thalmudique, le mot *halakhah* s'employait déjà le plus souvent dans le sens de *loi* traditionnelle;

5° Rabbi Joh'anan dit à ses disciples : Quand je vous dis que la *halakhah* est d'accord avec tel docteur, vous ne devez pas vous y fier pour mettre cette idée en pratique; il faut que j'ajoute le mot *lemaa'sseh*, pour la mettre en pratique. Il est évident que si rabbi Joh'anan comprenait le mot *halakhah* dans le sens de *loi établie*, il n'aurait pas besoin d'ajouter *lemaa'sseh*, pour être mis en pratique. Mais rabbi Joh'anan, qui était contemporain de Rab, disciple de Rabbi, le rédacteur de la Mischnah, employait encore le mot *halakhah*, comme la Mischnah, non pas dans le sens de *loi définitive*, mais dans le sens d'*opinion générale*.

6° Rab Joudah dit au nom de Samuel, que le mot *halakhah* employé par le mischnah du traité *Orlah* veut dire *usage du pays* [v. plus haut, p. 415]

l'association des *haberim*, patriotes dont on parle dans le traité *bekhoroth* [v. mon 5e tome, p. 332]. On donnait le nom de *h'aber* par extension à tout individu lettré et même à un païen lettré [Traité *Ghitin*, fol. 10] ou à un *khouthi* ou un *tzdouki* lettré [*Nidah*, fol. 33, v°]. On donnait aussi le nom de *h'aber* à une nation [traité *Betzah*, fol. 6 r°; Schabath, fol. 11; Jebamoth, fol. 62; Ghitin, fol 17; Kidouschin, fol. 72].

חדוש ***h'idousch*, nouveauté, chose étrange, incompréhensible.**

חזקה ***h'azakah*, de *h'azak*, saisir. Ce mot a plusieurs significations :**

1° *h'azakah*, de *h'azak*, tenir, saisir, prendre en possession. Si l'on achète un immeuble, la *h'azakah*, la prise en possession, rend la vente irrévocable. Si un individu a possédé un champ pendant l'espace de trois ans accomplis, il peut garder le champ s'il dit qu'il l'a acheté, et il est cru en vertu de la *h'azakah*, la possession, de trois ans. Si un individu possède un meuble et si un autre prétend que c'est lui qui en est le propriétaire, l'individu qui le possède peut le garder en vertu de la *h'azakah*, la possession, à moins que l'autre n'appuie ses prétentions de preuves.

2° *h'azakah*, de *h'azak*, tenir, conserver son état. Si une chose a changé d'état ou de maître sans qu'on sache à quelle époque ce changement ait eu lieu, on admet la *h'azakah* de l'objet, c'est-à-dire qu'on admet que la chose est restée dans son état primitif ou dans la possession de son premier maître, jusqu'à l'époque où le changement d'état ou de maître est devenu évident [voy. plus haut, p. 120].

3° *h'azakah*, de *h'azak*, tenir pour certain, être convaincu d'une chose ; par exemple : on a la *h'azakah*, on tient pour certain que tel homme est trop honnête pour faire telle chose. Dans certains cas, on dit que si une chose s'est répétée trois fois, on a la *h'azakah*, on tient pour certain, que la chose se répétera encore.

חופה ***houpah*, v. p. 157.**

חינא ***hina*, v. p. 246.**

חקירות ***h'akiroth*, recherches, enquête. Ce mot s'emploie dans le Thalmud pour indiquer les questions concernant le temps et le lieu dans lequel les témoins ont vu une action, par opposition aux *bedikoth*, qui indiquent d'autres questions qu'on leur adresse.**

טפח *tephah'* mesure, la largeur de quatre travers de doigts.

טרפה, ravi, déchiré, dévoré; par extension : un animal ou un homme atteint d'une plaie ou d'une maladie incurable et rapidement mortelle.

יבם *jabam*, v. p. 68.

יבמה *jebamah*, v. p. 399.

כותי *khouti*, samaritain. Parfois ce mot désigne un païen ou peut-être un chrétien.

כרת *khareth*, extermination. Ce mot signifie dans le Thalmud la punition d'extermination infligée par le ciel aux individus qui commettent certains crimes; c'est, selon le Thalmud, la mort prématurée sans laisser des enfants.

כתובה *khethoubah*, au pluriel *khethouboth*, de *khathob*, écrire. Ce mot indique l'acte qui renferme les engagements du mari envers sa femme pour le cas de divorce ou de veuvage, c'est-à-dire les droits de la femme veuve ou divorcée de réclamer la somme légale de 200 ou de 100 denars. Le mot *khethoubah* s'applique par extension à l'engagement lui-même, quand même le mari n'aurait rien écrit. La dot s'appelait également *khethoubah* [v. p. 156, note 2].

כתובת בנין דכרין *khethoubath benin dikherin*, v. p. 163.

להכעיס *le-hakhis*, pour mettre en colère; par extension on emploie ce mot dans le sens de braver Dieu ou la religion. [voy. traité *Synhedrin*, fol. 26].

מאון *mioun*, refus. Quand une fille mineure a été mariée après la mort de son père par sa mère ou ses frères, quoiqu'elle y ait consenti, le mariage n'est pas valable, et elle peut quitter son mari quand elle le veut. Cependant, on exige qu'elle prononce son refus devant un tribunal composé d'au moins trois juges. C'est ce refus prononcé devant le tribunal qu'on appelle *mioun* [v. p. 99].

מגו *migo*. Ce mot vient probablement de *mighev;* car le *v* peut changer en hébreu en *u* ou en *o* [en latin aussi, le *v* peut changer en *u;* de même en français, par exemple : il *au*-ra, de l'infinitif *av*-oir; en anglais, on met souvent *w* pour *u*]. Or *mighev* signifie de l'intérieur. Le mot *mi-go* indique donc le genre des preuves qui sont tirées des débats mêmes des plaideurs, et non pas apportées du dehors par des té-

moins, etc.; par exemple, on admet comme preuve que les paroles du plaideur sont vraies, parce que s'il avait voulu mentir, il aurait pu dire des choses plus favorables pour lui [v. p. 112].

Parfois *migo* est la simple traduction de *mithokh*, et s'emploie dans le sens de *parce que*.

מדאורייתא *midèoraïtha*, de l'enseignement biblique; souvent ce mot signifie *traditionnelle*, que la tradition remonte ou non jusqu'à Moïse [1].

מדינה medinah [*khesseph*] argent de la *medinah*. Cette locution désigne les pièces de monnaie de Jérusalem, qui étaient composées d'une partie d'argent et de sept parties de cuivre; elles n'avaient donc que la valeur d'une 1/8 des pièces correspondantes de Tyr. [Voy. Bekhoroth, fol. 49 v°, commentaire de Maimonide sur la Mischnah.]

מודעא *moda'a*, communication. Quand un individu est forcé de faire une vente, un don ou un acte quelconque malgré lui, il fait auparavant une *moda'a*, communication secrète, devant témoins, qu'il va faire un acte malgré lui; puis il la produit, quand il veut, pour annuler l'acte, en prouvant qu'il lui était extorqué par la violence [v. p. 117].

מלוג *melog*, vient, d'après Buxtorff, du verbe *moleg*, échauder. Je crois qu'il est préférable de le faire dériver des langues classiques. En grec, on a un verbe ἀμέλγειν *amelgein*, traire; un adjectif ἄμολγος, *amolgos*, l'heure où l'on trait, où l'*e* se change en *o;* un substantif ἀμολγεύς ou ἀμόλγιον, le vase dans lequel on trait. Les Romains en ont fait le verbe *mulgeo*, en faisant subir au mot deux changements; savoir : le retranchement de l'*a* initial et le changement de l'*e* en *u*. Les thalmudistes avaient donc, par les mêmes changements, le mot *mulg* ou *molg* [*u* et *o* se remplaçant souvent], qu'ils devaient prononcer *muleg* ou *moleg*, d'après les principes de la langue hébraïque, qui intercale un *e* entre deux consonnes, comme dans *kodesch*, de *kodsch*, sainteté. Or, il arrive souvent en hébreu que les voyelles changent de place entre elles comme dans *thomar*, tu diras, pour *thamor* [voy. ma Grammaire hébraïque, publiée d'a-

---

[1] Le plus souvent ce mot veut dire *biblique*, de Moïse ou des prophètes [v. traité Ghitin, fol. 36 recto, fol. 7 recto] mais on trouve *veschama'dine deoraïtha*; il écoute la loi de la tradition, soit mosaïque, soit rabbinique [traité Baba Metzia, fol. 70, recto].

bord en allemand, chez Brockhaus, à Leipzig, et puis en français, chez Frank, à Paris, 1862]. On a donc prononcé *melog* pour *moleg*.

On peut aussi admettre que les talmudistes ont emprunté ce mot directement du verbe grec ἀμέλγειν, en intercalant un *o* entre les consonnes *l* et *g*. On en trouve une analogie dans le nom d'un général du roi Agrippa, qui s'appelait en grec Αἰκουικλός, *aikouiklos*, et en latin *Æquuculus* [Jos. Vita, § 11] ou *Æquicolus* [*l. c.* §§ 24 et 36], par l'intercalation d'un *u* ou d'un *o* entre les consonnes *l* et *k*, cette dernière étant analogue au *g*.

On appelle donc biens *melog*, les biens dont le capital appartient à la femme et l'usufruit à son mari, comme si la femme avait une vache que lui appartenait et dont le mari n'avait que le droit de traire le lait [v. p. 161 et 162].

מלקות *malkhouth*, flagellation, la peine du fouet [Deutéronome, xxv, 1, 2].

מומחה *moumh'ah*, homme autorisé par un diplôme de rendre des décisions et des arrêts judiciaires [voy. traité *Sinhedrin*, fol. 3, Raschi]. On trouve parfois l'expression מומחה לרבים *moumh'ah lerabim*, un homme pourvu d'une autorité légale [voy. ibidem, Thossephoth, article *moumh'ah*]; *moumh'ah lerabim* a donc la même signification que *moumh'ah*. Les autorisations se donnaient par le *nassie* ou par le chef de l'exil, ou par ceux qui avaient un diplôme. Elles étaient très rares et difficiles à obtenir, puisque l'illustre Samuel ne l'avait pas. On donnait parfois une autorisation pour un certain endroit seulement ou temporairement. Je crois donc que l'expression *moumh'ah lerabim*, autorisé pour plusieurs, exprime l'autorisation générale et à vie, par opposition à l'autorisation temporaire ou restreinte à certaines villes. Ce mot désigne aussi un homme expérimenté dans un art quelconque ou une chose éprouvée [Traité *Schabath*, fol. 61, recto ; Éroubin, fol. 58 v°].

מומר *moumar*, de *hèmir*, changer [mot employé par le prophète dans le verset : « Une nation change-t-elle son Dieu ? » Jérém. ii, 11]; *moumar* signifie donc un homme changé dans ses convictions religieuses, devenu athée ou passé à une autre croyance ; souvent le mot indique un homme qui abandonne certaines croyances, en gardant les autres ; exemple : dans l'expression *moumar ledabar eh'ad*, un homme qui a abandonné une seule croyance ou qui a rejeté un seul commandement.

מנה *manah*, 100 denars.

מסירה *messirah*, de *massar*, livrer, remettre. La *messirah* est l'acte de livrer l'objet vendu à l'acheteur pour rendre la vente irrévocable.

מרומה [*din*] *meroumah*, procès [suspect de] fraude, de *rimah*, il trompa [voy. ma *Législation criminelle*, p. 83].

משיכה *meschikhah*, de *maschakh*, tirer. La *meschikhah* est l'acte d'attirer l'objet acheté vers soi pour rendre l'achat irrévocable [v. p. 300].

משנה *mischnah*, redoublement, ampliation, de *schanah*, redoubler. Rabbi Joudah le *nassie* a rédigé le recueil des sentences des docteurs, qui étaient ses prédécesseurs ou ses contemporains. Ce recueil constitue l'ampliation, le deutéronome du code biblique; comme le cinquième livre de Moïse est le Deutéronome des autres livres du Pentateuque [1]. On donne donc le nom de *mischnah* au recueil de ce rabbi Joudah, comme aussi à chaque passage de ce recueil, au pluriel *mischnajoth*. Du temps de la Ghemara, on donnait le nom de mischnah aussi aux recueils des autres docteurs, qui portent à présent le nom de beraïtha; par exemple : *mischnath rabbi Eliezer ben Jacob*, la mischnah [ou la beraïtha] de rabbi Éliézer, fils de Jacob [Eroubin, fol. 62]. On lit dans une beraïtha : Qu'est-ce que c'est qu'une *mischnah?* Rabbi Meyer dit que les *halakhoth*, sentences [écrites], s'appellent *mischnah* [Kidouschin, fol. 49 r°]. On distinguait la mischnah de rabbi Joudah le *nassie* par le pronom *notre;* par exemple : *khol makom scheschanah rabban Simon ben Gamaliel be-mischnathenou*, partout où rabban Simon, fils de Gamaliel, a émis son opinion dans *notre* mischnah, c'est-à-dire dans la mischnah de rabbi Joudah le *nassie* [qui conserve à présent le nom de mischnah], par opposition aux mischnajoth des autres docteurs [qu'on appelle à présent *beraïthoth*]. Il y avait du reste avant rabbi Joudah le *nassie*, le rédacteur de la Mischnah actuelle, d'autres recueils de docteurs, qu'on appelait *mischnah* [voy. p. 56]. La Ghemara dit qu'il y avait 600 ou 700 *sedarim*, divisions, de mischnajoth [traité *H'agigah*, fol. 14 r°]. Rabbi Joudah le *nassie* a lui-même admis dans son recueil des mischna-

---

[1] Le mot a dans le Thalmud un *a* au lieu de l'*e* qu'il a dans la Bible.

joth rédigés avant lui [voy. ma *Législation criminelle*, p. 82]. D'autre part, on trouve qu'il manque, dans le recueil rédigé par rabbi Joudah le *nassie* des sentences qu'il a prononcées lui-même et qui ont été recueillies par d'autres dans une beraïtha [voy. ibidem, p. 85].

מתניתא *mathnitha*, est synonyme de beraïtha. On vient de voir qu'à l'époque de la Ghemara, les recueils qu'on appelle à présent beraïthoth portaient souvent le nom de mischnah, mais plus souvent on les désignait par le nom de *mathnitha*, qui est la traduction chaldéenne de l'hébreu *mischnah* (le *schin* change en *thav*, l'*ah* qui est une désinence féminine change en *thav*, également désinence féminine, et on ajoute un *a* final, qui est l'article chaldéen].

נדר *neder*, un vœu.

ניסן *nissan*, nom du premier mois des Hébreux [Esther, III, 7], correspond à avril-mai. Raschi dit qu'on faisait la moisson dans ce mois [v. traité *Sinhedrin*, fol. 26, Raschi.]

נכרי *nokheri*, étranger, païen. Très souvent ce mot désigne dans le Thalmud une certaine classe à l'exclusion des autres païens, exemple : Rab dit : Il est plus facile de supporter un Ismaélite qu'un *nokheri*, il est plus facile de supporter un *nokheri* qu'un *h'aber*, certaine nation païenne [voy. Schabboth, fol. 11, r°], [v. introduction].

נערה *naa'rah*, jeune fille. Dans le Thalmud, ce mot désigne une jeune fille arrivée à sa première majorité [l'âge de douze ans accomplis], par opposition à *ketanah*, mineure, et *bagroth*, une fille mûre arrivée à la majorité complète.

נשיא *nassie*, le chef suprême des Juifs en Palestine.

עכום *akhoum*, mot composé des initiales de *obedé Khokhabim ou-mazaloth*, adorateurs des étoiles et des planètes. Ce mot désigne les païens en général; il désigne souvent, dans le Thalmoud, une certaine classe à l'exclusion des autres païens, comme *nokheri* qui se rapporte souvent aussi à une certaine classe [voy. article *nokheri*].

פרוזבול *prozboul*, composé de deux mots grecs : πρός, *pros*, devant, en présence de, et βουλή, *boulè*, sénat, assemblée délibérante, salle du conseil d'État. Moïse a défendu aux créanciers de réclamer leurs dettes à la fin de l'année de la schmitah [Deutéronome, XV, 2]. Mais à l'époque de Hillel, on

trouvait que cette loi faisait du tort au crédit. Hillel a donc établi que les créanciers vinssent avant la schmitah devant le sénat ou le tribunal pour lui remettre leurs créances, afin qu'il fît payer les dettes en son nom et non pas au nom des créanciers. Le tribunal rendait du reste les actes aux créanciers, en leur donnant un écrit appelé *prozboul*, qui constatait la remise des actes au tribunal. Si le créancier se présentait après l'année de la schmitah avec ce *prozboul*, c'était comme s'il réclamait la dette au nom du tribunal, auquel il l'a remise avant la schmitah. Or, la loi biblique ne peut s'appliquer qu'à un individu qui réclame en son propre nom, car Moïse voulait qu'il y eût prescription dans la schmitah; mais la prescription ne s'applique pas aux dettes enregistrées dans les archives du tribunal [v. p. 16].

פרוטה *peroutah*, la plus petite pièce de monnaie de cuivre. Le Talmud parle de la *peroutah*, comme le Nouveau Testament de l'obole.

פרסה *parsah*, est l'espace de quatre miles thalmudiques [Traité *Pessahim*, fol. 93, verso; le Thalmud dit qu'un homme ordinaire peut parcourir à pied dix *parsoth* par jour.

פשרה *pescharah*, veut dire tiède, modéré, mitigé. Rendre un jugement par une *pescharah*, veut dire juger non pas d'après la sévérité de la loi, mais d'après l'équité, en prenant en considération les circonstances de la cause et celles des plaideurs. La *pescharah* exige le consentement des deux parties.

צאן ברזל *tzon barzel*, v. p. 291.

צדוקי *tzdouki*, saducéen. Parfois ce mot désigne un païen, parfois un chrétien.

קידושין *kidouschin*, de *kadosch*, sanctifier, destiner, vouer. On distinguait chez les Juifs la noce appelée *nissouin*, et le mariage appelé *kidouschin*, qui se faisait longtemps, d'ordinaire douze mois, avant le jour de la noce [v. p. 398]; dans ces douze mois la femme s'appelait *aroussah*, dans la Bible *meorassah*, après la noce elle était *nessouah* ou *escheth-yisch*. La ghemara dit qu'on donne au mariage ce nom pour indiquer que le mari défend sa femme à tout le monde comme une chose sacrée [v. p. 399], c'est-à-dire que la femme devient sacrée pour tous les hommes, qui doivent la respecter. Tandis que la Bible elle-même n'a qu'une expres-

sion profane pour désigner le mariage, comme le verbe *lakah'*, prendre une femme, comme aussi les mots latins et grecs adoptés par l'Église qui désignent l'acte de mariage, et qui n'ont rien de sacré; le Thalmud seul appelle le mariage *kidouschin*, de là *me-kadesch*, celui qui épouse une femme ; *me-koudescheth*, l'épouse ; tous ces mots viennent de *kadosch*, sanctifier. La formule rabbinique que le fiancé doit prononcer en s'adressant à la fiancée pour accomplir l'acte de mariage est : *harè ath mekoudescheth li*, te voilà sanctifiée pour moi. Cette formule, sans laquelle le mariage est nul, est encore employée de nos jours par les Juifs.

Je crois que le Thalmud était obligé de chercher un mot *spécial* pour désigner une chose *spéciale*. La femme était mariée par un acte légal douze mois avant la noce et pendant ces douze mois elle était tenue à être fidèle comme une femme mariée, et en même temps elle était défendue à son mari lui-même jusqu'au jour de la noce. Cet usage n'existait chez aucune nation, il était *spécial* aux Juifs aux époques biblique et thalmudique. De là l'expression *spéciale* de *kidouschin* pour désigner, que la femme devient sacrée pour tout le monde et pour le mari [v. plus haut l'Introduction].

קנין *kinjan*, acquisition, désigne l'acte qui rend valable l'achat ou la donation. Ce mot indique surtout l'acte suivant : quand on vendait ou donnait un meuble, l'acte ou la donation ne devenait valable que par un des trois modes d'acquisition, savoir par la *meschikhah* de l'acquéreur, ou par la *messirah*, ou par le soulèvement de l'objet. Si deux individus échangeaient entre eux deux objets, il suffisait que l'un d'eux fît l'acquisition de l'objet de l'autre par un des trois modes susmentionnés, pour que l'autre acquît le sien. Si ces trois modes n'étaient pas applicables dans la vente ou dans la donation d'un objet, par exemple si l'objet se trouvait dans un endroit éloigné, on en faisait l'acquisition par le mode d'échange; ainsi l'acheteur donnait au vendeur un objet qu'il a sous la main en échange de celui qu'il achetait : le vendeur ayant acquis par la *meschikhah*, etc., l'objet de l'acheteur, celui-ci devenait le propriétaire de l'objet vendu. Dans le temps biblique, l'acheteur employait à cet effet le soulier [Ruth, IV, 7]; à l'époque talmudique, on employait à cet effet le pan de l'habit; de nos jours, on se sert d'un monchoir de poche. On donne donc le nom de *kinjan* à l'action de prendre le mouchoir, etc., pour valider une vente ou une transaction quelconque, ou pour confirmer un

engagement verbal pour le rendre irrévocable [voy. ma Législation criminelle, p. 40, 64].

רב *rab*, רבי *rabbi*, רבן *rabban*, étaient des titres acquis par un diplôme donné par le *nassie* ou par ceux qui avaient un diplôme. *Rab* était synonyme de *rabbi;* seulement les *amoraïm* [docteurs de Babylone postérieurs à la rédaction de la Mischnah], s'appelaient *Rab*, ceux de la Palestine portaient le titre de *Rabbi*. Il est à remarquer qu'aucun des *thanaïm* [prédécesseurs ou contemporains de rabbi Joudah, le rédacteur de la Mischnah] ne portait le titre de Rab, et cela pour deux causes ; d'abord ils étaient tous de la Palestine, il n'y avait guère d'école à Babylone avant Rab, le disciple du rédacteur de la Mischnah ; ensuite le langage de la Mischnah se rapproche plus de l'ancien hébreu que celui de la Ghemara, qui est plus chaldéen. Le mot *rabban* était un titre plus élevé que *rabbi;* on trouve rabban Gamaliel, celui qui a acquitté les apôtres [voy. Actes], et rabban Simon, fils de Gamaliel. Le rédacteur de la Mischnah s'appelait d'ordinaire *Rabbi;* son disciple rabbi Abba s'appelait d'ordinaire *Rab*. Quelques docteurs étaient connus par une dénomination composée de leur nom et de leur titre; comme *Rabba* de rab Abba, *Rabbina* de rab Abina; d'autres s'appelaient *mar*, qui était aussi un titre comme *mar* Samuel; ainsi trouve-t-on *Mar* fils de rab Asché.

ריש גלותא *resch galoutha*, chef de l'exil.

ריש לקיש *Risch Lakesch*, abrégé de rabbi Simon [fils de] Lakesch [v. p. 114].

רשי *Raschi*, mot composé des initiales de rabbi Schelomoh izaaki [fils d'Isaac], le commentateur de la Ghemara.

שובר *schober*, brisant ; par exemple : une quittance qui brise ou annule la valeur de l'acte de prêt.

שומרת יבם *schomereth jabam* [v. p. 74].

שטר *schtar*, au pluriel *schtaroth*, acte, document.

שטר חוב *schtar hob*, acte de prêt, créance.

שמיטה *schmitah*, relâche ; la septième année, on faisait relâche des travaux du champ.

שנו *schanou*, de *schanah*, étudier. Le mot s'emploie seulement de l'étude de la *mischnah;* exemple : *schanou h'akhamim*,

les sages ont lu dans une mischnah ; car ce verbe dérive du substantif *mischnah*.

שופר, *schophar*, trompette, cor; l'instrument qu'on emploie encore de nos jours dans les synagogues au nouvel an religieux et dans les jours précédents.

שיקול הדעת *schikoul hadaa'th*, action de peser la question dans son esprit ; cette expression désigne un cas pour lequel on peut trouver des arguments pour et contre.

שושבין *schouschbin*, ami des noces, garçon d'honneur.

תלמוד *Thalmud*, enseignement, étude. Ce mot désigne l'ensemble des *mischnajoth* et de la *ghemara* qui s'y rapporte ; car cet ensemble forme l'étude complète des lois israélites. On a vu que la Ghemara est le recueil des commentaires et des sentences qui entourent la Mischnah comme un glossaire et qui sont dus aux *amoraïm*. Or, on a deux recueils de cette nature : on a d'abord rédigé le recueil des commentaires et des sentences des *amoraïm* de la Palestine et de Jérusalem. Ce recueil réuni avec la Mischnah constitue le *Thalmud Jeruschalmi*, Thalmud de Jérusalem. Plus tard on a rédigé le recueil des commentaires et des sentences des *amoraïm* de Babylone. Le deuxième recueil réuni avec la Mischnah constitue le *Thalmud Babli*, Thalmud de Babylone.

תלמיד *thalmid*, תלמיד חכם *thalmid h'akham*, disciple d'un sage, expression modeste pour désigner les sages, comme on dit en grec φιλόσοφος, ami de la sagesse, philosophe, pour désigner un sage. D'autre part, le mot *thalmid h'akham* ou *thalmid*, disciple, était un titre honorifique, comme dans le Nouveau Testament le mot *disciple*. La Ghemara dit qu'on appelait *thalmid*, disciple, un homme qui savait les sentences de tous les traités thalmudiques [Kidouschin, fol. 49 v°].

תנא *thana*, au pluriel *thana-im;* ce mot désigne les docteurs qui étaient antérieurs ou contemporains du rédacteur de la Mischnah. Ce mot vient de *mathnitha*, la traduction chaldéenne de *mischnah; thana* indique donc les docteurs antérieurs ou contemporains du rédacteur de la Mischnah, parce que leurs paroles sont consignées dans une mischnah ou dans une beraïtha [mathnitha]. Parfois on donnait le nom de *thana* à celui qui lisait une mischnah ou une beraïtha [mathnitha]; par exemple : *thani thana kamè derab Nah'aman*, un thana lit devant rab Nah'aman dans une beraïtha

[voy. Traité Baba Metzia, fol. 27, 57, 113]; *thani thana kamè derab Schescheth*, un thana lit une beraïtha devant rab Schescheth [*Synhedrin*, fol. 78; *Kidouschin*, fol. 77 v°]. La Ghemara dit : Qu'est-ce que c'est qu'un *thana?* Un *thana* est un homme qui a lu les *halakhoth*, le *siphra*, le *siphrè* et la *thossephtha* [*Kidouschin*, fol. 49 v°]. Le mot *thana* s'emploie parfois pour désigner un homme qui étudie principalement la mischnah et la beraïtha, par opposition aux hommes supérieurs dont l'étude est plus avancée; par exemple dans le passage suivant : « Si l'homme qui entre dans le *be Khenischtha* [maison communale destinée aux prières et à l'étude] est un *tzourba merabanan*, un savant, qu'il étudie une *halakhah;* s'il est seulement un *thana*, qu'il récite seulement une mischnah ou une beraïtha; s'il ne sait que la Bible, qu'il lise un verset.» [*Meghilah*, fol. 28 v°].

תנו *thanou*, ils ont lu dans une *mathnitha* (beraïtha); ce mot est la traduction chaldéenne de *schanou*, et il s'emploie seulement de la lecture d'une *mathnitha;* exemple : *thanou rabanan*, nos rabbins ont lu dans une beraïtha.

תרומה *throumah* [v. p. 158].

תוספות *Thossephoth*, augmentations; commentaires thalmudiques ajoutés à celui de Raschi par la collaboration de docteurs juifs français.

תוספתא *thossephtha*, est synonyme de beraïtha; ce mot signifie augmentation, ce qu'on a ajouté à la Mischnah ou à la Bible comme commentaire.

APPENDICE

Remarque : J'ajoute ici comme appendice les lois remarquables qui se trouvent dans les traités *Peah* et *Halah*, et qui auraient dû être placées plus haut, les unes p. 13 et les autres p. 23 entre le traité *Maasser schéni* et le traité *Bikhourim*.

TRAITÉ PEAH

PEREK I

MISCHNAH 2.

Quoique la peah, le bout du champ que Moïse a ordonné de laisser aux pauvres pendant la moisson, n'a rien de fixe [Lévitique, XIX, 9], il faut cependant leur en donner au moins la soixantième partie. On donne davantage, si le champ est trop petit [v. le commentaire Thossephoth yom tob], ou si les pauvres sont trop nombreux, ou si la récolte est très bonne.

MISCHNAH 3.

On peut laisser cette *peah* aux pauvres au commencement du champ ou au milieu. Rabbi Simon dit qu'il faut laisser aux pauvres cette *peah* à la fin du champ, c'est-à-dire à la fin de la moisson.

Le commentaire du Bartenourah dit qu'on adopte l'opinion de rabbi Simon [1].

---

(1) Dans le traité Schabbath (fol. 23, recto et verso) on donne les motifs de la sentence de rabbi Simon, qui sont :

Si le propriétaire des champs pouvait choisir le moment de donner la *peah*, au commencement ou au milieu ou à la fin de la moisson, si les pauvres ne

PEREK II

MISCHNAH 1-4.

Un cultivateur qui possède plusieurs petits champs séparés l'un de l'autre, doit laisser aux pauvres la *peah* de chacun de ces champs séparément. C'est un principe très avantageux pour les pauvres, qui pourront ainsi facilement apprécier la quantité proportionnelle qu'on leur donne.

MISCHNAH 5.

Si le cultivateur a à moissonner plusieurs genres de produits, il doit abandonner aux pauvres la *peah* de chacun de ces genres séparément.

PEREK IV

MISCHNAH 1.

Le cultivateur abandonne la *peah* aux pauvres qui la cueilleront eux-mêmes. Il y a une exception pour les dattiers ou d'autres arbres élevés, où le cultivateur doit cueillir lui-même la part qu'il donne aux pauvres, afin d'éviter les accidents auxquels ceux-ci s'exposeraient en cueillant leur part.

MISCHNAH 4.

Les pauvres ne doivent pas moissonner la *peah* avec des instruments avec lesquels ils pourraient se blesser l'un l'autre.

MISCHNAH 5.

Le cultivateur est obligé de se présenter dans son champ trois fois par jour, pour que les pauvres viennent prendre leur part,

---

savaient pas quand il la donnerait, il pourrait les en priver, en choisissant un moment où il n'y aura personne, pour appeler son parent pauvre qui viendra prendre seul toute la *peah* de ces champs.

Si les pauvres ne connaissaient pas le moment quand le propriétaire des champs laisserait pour eux la *peah*, ils seraient obligés de rester près de ces champs pendant tout le temps de la moisson. Si, au contraire, ils savent d'avance quand on donnera la *peah*, ils ne perdront pas leur temps inutilement.

Si le propriétaire donnait la *peah* au commencement ou au milieu de la moisson, ceux qui le verraient finir la moisson sans laisser à la fin la part des pauvres, pourraient le soupçonner qu'il n'avait rien donné.

Enfin le propriétaire pourrait tromper les pauvres, en leur disant qu'il a déjà donné la *peah* à d'autres au commencement ou au milieu de la moisson.

savoir, le matin, au milieu de la journée et vers le soir. Le commentaire de Bartenourah en explique les motifs, en disant que le cultivateur doit venir le matin, car les pauvres mères qui ont un enfant à allaiter ne peuvent venir que le matin quand l'enfant dort. Il doit venir vers midi, car c'est l'heure la plus commode pour les enfants pauvres d'aller chercher leur part. Enfin il doit venir vers le soir, car les vieillards qui ne marchent pas vite, n'arriveront au champ que vers le soir.

MISCHNAH 11.

Rabbi Meyer dit, que dans le cas de doute, si une partie de la moisson appartient aux pauvres ou au propriétaire du champ il faut la donner aux pauvres [v. Perek, VII, mischnah 4].

PEREK V

MISCHNAH 6.

Il ne faut pas louer un pauvre ouvrier pour les travaux du champ à la condition que son fils cueille après lui le *leket* [Lévitique, XIX], les épis qui tombent. Car, dit le commentaire, en faisant cette convention le cultivateur donnera moins de salaire, de sorte qu'il paie pour ainsi dire sa dette [une partie du salaire] avec la part des pauvres. Il ne faut pas empêcher les pauvres de prendre leur part, ni laisser faire les uns et empêcher les autres, ni aider l'un d'eux dans son travail aux dépens des autres..

PEREK VIII

MISCHNAH 5.

Quand on fait la distribution de la dîme qui est due aux pauvres, si c'est du froment qu'on distribue, on donne à chacun au moins un demi-kab [mesure]; si c'est de l'orge, on donne à chacun au moins un kab, etc.

Pour tous les autres produits, dit Abba Saul, il faut donner à chacun des pauvres une quantité suffisante, pour qu'il puisse en la vendant, se procurer la nourriture pour deux repas. [On faisait 2 repas dans les 24 heures].

TRAITÉ HALAH

PEREK I

MISCHNAH 3.

Si le cultivateur a une mauvaise récolte, de sorte qu'il n'obtient pas le tiers de ce qu'il devait avoir, il est affranchi de toutes les dîmes [v. traité Maasroth, perek I, mischnah 3, le commentaire de Bartenourah] [1].

---

[1] C'est une des lois thalmudiques les plus remarquables.

On sait que ces redevances connues sous le nom de *theroumah* (la part du Cohen) et *maasseroth*, les dîmes, constituaient l'impôt foncier que les cultivateurs étaient obligés de donner au gouvernement israélite ou aux fonctionnaires de l'État. Les docteurs du Thalmud ont donc affranchi les cultivateur de tout impôt foncier pendant les années de mauvaise récolte.

ERRATA

p. 55, ligne 15, au lieu de *gros*, lisez *gras*.
p. 114, note 2, au lieu de *litre*, lisez *titre*.
p. 158, ligne 1, au lieu de *le*, lisez *la*.
p. 159, ligne 6, au lieu de *il*, lisez *elle*.
p. 172, note, ligne 11, rayez le mot *si*.
p. 209, ligne 5, au lieu de *suent*, lisez *sucent*.
p. 247, ligne 9, au lieu du chiffre 272, lisez 242.
p. 267, ligne 6 d'en bas, au lieu de *sera*, lisez *seront*.
p. 342, ligne 12, au lieu de *ainsi*, lisez *aussi*.

23609. — Imprimerie A. Lahure, 9, rue Fleurus, à Paris.

